DET SEDLIGA LIVETS RELIGIÖSA MOTIVERING HOS PAULUS

AKADEMISK AVHANDLING

AV

ERNST HEDSTRÖM



LUND
GLEERUPSKA UNIV.-BOKHANDELN

DET SEDLIGA LIVETS RELIGIÖSA MOTIVERING HOS PAULUS

AV

ERNST HEDSTRÖM
TEOL. LIC.

AKADEMISK AVHANDLING

SOM MED TILLSTÅND AV HÖGVÖRDIGA TEOLOGISKA FAKULTETEN I LUND
FÖR VINNANDE AV TEOLOGISK DOKTORSGRAD KOMMER ATT
TILL OFFENTLIG GRANSKNING FRAMSTÄLLAS
Å LÄROSALEN N:R VI MÅNDAGEN DEN
27 MARS 1911 KL. 4 E. M.

LUND 1911
HÅKAN OHLSSONS BOKTRYCKERI

Innehållsförteckning.

Anförd litteratur.

BACHMANN, PH, Der erste Korintherbrief. Leipzig 1905. (Kommentar zum N. T. von Th. Zahn).

BILLING, E., Försoningen. Uppsala 1908.

—, Vår kallelse. Uppsala 1909.

DU BOSE, W. P., The Gospel according to Saint Paul. London 1908.

BOUSSET, W., Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin 1906.

DEISSMANN, G. A., Die neutestamentliche Formel »in Christo Jesu». Marburg 1892.

—, Licht von Osten. Tübingen 1909.

—, Paulus. Stockholm 1910.

v. DOBSCHÜTZ, E., Die urchristlichen Gemeinden. Leipzig 1902.

ERNESTI, L., Die Ethik des Apostels Paulus. Leipzig 1875.

EWALD, P., Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser und Philemon. Leipzig 1905. (Kommentar zum N. T. von Th. Zahn).

FEINE, P., Jesus Christus und Paulus. Leipzig 1902.

—, Zungenreden, R. E. XXI.

GODET, F. Kommentar till Romarebrevet. Övers. Uppsala 1895.

GUNKEL, H, Die Wirkungen des Heiligen Geistes. Göttingen 1899.

HAUPT, E., Die Gefangenschaftsbriefe. Göttingen 1902. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T. begründet von Meyer).

HEINRICI, G., Der erste Brief an die Korinther. Göttingen 1896. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T. begründet von Meyer).

HERNER, S., Die anwendung des Wortes κύριος im Neuen Testament. Lund 1902. (Lunds Universitets årsskrift).

HERRMANN, W., Ethik. Tübingen 1909.

HOLTZMANN, H. J., Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie II. Freiburg 1897.

Jacoby, H., Neutestamentliche Ethik. Königsberg 1899.
James, W., Den religiösa erfarenheten. Övers. Stockholm 1906.
Juncker, A., Die Ethik des Apostels Paulus I. Halle 1904.
Jülicher, A., Einleitung in das Neue Testament. Tübingen 1906.
Kraemer, R., Die Bedeutung der Gottesgemeinschaft für das sittliche Leben nach der Lehre des Paulus. Greifswald 1909.
Landquist, J., Viljan. En psykologisk-etisk undersökning. Stockholm 1908.
Lehmann, E., Mystik i Hedenskab og Kristendom. København 1904.
Lütgert, W., Die Liebe im Neuen Testament. Leipzig 1905.
Müller, J., Das persönliche Christentum der Paulinischen Gemeinden I. Leipzig 1898.
Pfleiderer, O., Der Paulinismus. Leipzig 1873.
Ramsay, W. M., Pauline and other Studies. London 1906.
Rohde, E., Die Religion der Griechen. Tübingen und Leipzig 1901. (Kleine Schriften II).
Sanday and Headlam, The Epistle to the Romans. Edinburgh 1908. (The International Critical Commentary).
Schlatter, A., Der Glaube im Neuen Testament. Calw & Stuttgart 1905.
Schleiermacher, Fr. Die Christliche Sitte (herausgegeben von Jonas). Berlin 1884.
Schürer, E., Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II.. Leipzig 1898.
v. Soden H., Die Ethik des Paulus. (Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1892).
Stange, C., Einleitung in die Ethik. Leipzig 1900, 1901.
Starbuck, E. D., The Psychology of Religion. London 1901.
Steffen, M., Das Verhältnis von Geist und Glauben bei Paulus. (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft; 1901).
Titius, A., Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit. (Die Neutestamentliche Lehre von der Seligkeit II) Tübingen 1900.
Troeltsch, E., Das Wesen der Religion und die Religionswissenschaft. Berlin und Leipzig 1906. Die Kultur der Gegenwart. I 4.
—, Die Absolutheit des Christentums. Tübingen 1902.
—, Grundprobleme der Ethik. (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1902).
Weber, E., Das alte und das neue Paulusbild. (Neue Kirchliche Zeitschrift, 1909).

Weinel, H., Paulus. Tübingen 1904.
Weiss, B., Einleitung in das Neue Testament. Berlin 1907.
—, Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments. Stuttgart und Berlin 1903.
—, Der Brief an die Römer. Göttingen 1899. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T. begründet von Meyer),
Weiss, J., Die christliche Freiheit nach der Verkündigung des Apostels Paulus. Göttingen 1902.
—, Paulus und Jesus. Berlin 1909.
Weizsäcker, C., Das Apostolische Zeitalter der Christlichen Kirche. Freiburg 1886.
Wernle, P., Der Christ und die Sünde bei Paulus. Tübingen 1897.
—, Die anfänge unserer Religion. Tübingen 1904.
Wrede, W., Paulus. (Religionsgeschichtliche Volksbücher I, 5/6). Halle 1905.
Viotti, J., Kristus och Anden, Studier i de pneumatiska och kristologiska föreställningarnas samband hos Paulus. Uppsala 1910.
Zahn, Th., Der Brief des Paulus an die Römer. Leipzig 1910. (Kommentar zum N. T. von Th. Zahn).
—, Der Brief des Paulus an die Galater. Leipzig 1907 (Kommentar zum N. T. von Th. Zahn).

Vid återgivandet av texterna på svenska har Bibelkommissionens provöversättning av 1907 följts.

INLEDNING.

Först i tämligen sen tid har man vid studiet av Paulus kommit att mera bestämt fästa uppmärksamheten vid de etiska partierna i hans brev och göra dem till självständigt föremål för ingående studium. Förut ha de teologiska undersökningarne övervägande hållit sig till vad Pauli brev hade att giva av dogmatiskt innehåll, framförallt till hans lära om rättfärdiggörelsen, om tron, om försoningen m. m., medan man lämnade åt den praktiska bibelutläggningen och den enskildes bibelstudium att fördjupa sig i och tillvarataga de etiska tankarne och impulserna.

Om man undantager ett par tyska arbeten vid 1700-talets slut [1], vilka i den närmaste tiden blevo utan efterföljare, så är Ernesti den förste, som ägnat ett särskilt arbete åt Pauli etik i sin: »Die Ethik des Apostels Paulus». Detta arbetes största förtjänst torde ligga i det energiska hävdandet av, att man måste uppmärksamma Pauli etiska tankar, ej blott de religiösa och dogmatiska. Vid det närmare utförandet visar sig emellertid Ernesti vara bunden vid en äldre, otillfredsställande metod. Han stannar huvudsakligen vid en protokollsartad uppräkning och gruppering av hithörande uttalanden hos Paulus. Det levande konkreta själsliv, som inom sig

---

[1] Av Berger och Städlin; båda se i rationalismens anda Paulus som morallärare. Se Juncker a. a. sid. 8 f.

rymde allt, den historia av svåra strider och av överväldigande andliga erfarenheter, som gör sig förnummen i allt vad Paulus skrivit, därav märkes icke mycket i Ernestis bok. Härmed sammanhänger, att ej mycken uppmärksamhet ägnas åt det sedliga livets framväxt under impulser från de religiösa erfarenheterna. Att tron föder kärlek, att Kristus blir det nya livets princip, att tacksamhet och genkärlek mot Gud bli faktorer, som ha sedlig betydelse, det nämnes naturligtvis, men blott i all allmänhet. »Das ist nicht eine Liebe ohne den Glauben oder neben dem Glauben, sondern eine Liebe, welche Instrument des rechtfertigenden Glaubens ist, der als das lebendige wirksame Princip der sittlichen Persönlichkeit mittelst der Liebe, die er mit sich bringt, in allen Gesinnungen lebt und in allen Werken wirkt»[1]. Likaledes omnämnes, att kärleken till mänskorna har sin grund i kärleken till Gud, att Kristi förebild har betydelse, men alltjämt stannar Ernesti vid att påvisa, att så är Pauli lära. De levande förbindelserna har han ej efterforskat.

Efter Ernesti har v. Soden i en monografi: »Die Ethik des Paulus» i »Zeitschrift für Theologie und Kirche» årg. 1892, under flera och betydelsefullare synpunkter åter upptagit ämnet till behandling.

Han framhåller till en början rent principiellt, huru Paulus liksom Jesus i förkunnelsen giver lika stort utrymme åt det sedliga livet, dess krav och dess vård som åt det religiösa förhållandet. Om i Pauli brev de rent religiösa partierna äro till omfånget övervägande, så har detta sin grund och sin förklaring däruti, att förkunnelsen av en ny religion, mot vilken därtill judendomen uppträdde polemiskt, erbjöd så många svårigheter på det rent religiösa området. »Dass aber trotz dessen in

---

[1] Ernesti a. a. sid. 74.

der Gesamtheit seiner Anschauungen das sittliche Element eine wesentliche Bedeutung hatte, ist schon auf Grund der Beobachtung zu erwarten, wie der ganze religiöse Aufbau selbst auf sittlichen Voraussetzungen ruht, bezw. an sittliche Erfahrungen oder Anforderungen sich anlehnt. Sünde, Gerechtigkeit, Gesetz, Werke — das sind die Begriffe, mit denen seine religiöse Predigt unaufhörlich sich befasst»[1].

v. SODEN tecknar så principerna för Pauli etik och därefter dess konkreta utgestaltning. Principerna behandlar han under synpunkterna: sedlighetens motiv, kraft till förverkligande och norm. Sedlighetens konkreta gestalt skildrar han som sedligt förhållande hos den enskilde, plikter mot sig själv, och såsom mänskans sedliga förhållande som samfundsmedlem, plikter mot nästan och mot samfundet.

Vad nu särskilt beträffar det sedliga motivet, så är detta: »die in der erbarmenden Berufung Gottes und der damit gegebenen Stellung zu Gott begründete Hingabe an Gott»[2]. Det sedliga budets kategoriska krav och kärleken till det goda i och för sig, vilken senare enligt Rom. 7: 19 f. kan finnas även hos en människa utanför den kristna trons område, ha ej kraft att framkalla sedlig gärning. Det religiösa motivet är det enda verkningsfulla, och det ej i formen av hopp om kommande lön och härlighet, utan såsom tacksamhet och hängivenhet åt Gud på grund av hans redan erfarna välgärningar.

Att det sunda och kraftiga sedliga livet kan växa fram endast under religiös påverkan, detta medför emellertid, att sedligheten hos Paulus mister sin autonomi. »Das sittliche Lebensideal ist nicht etwas, was sein Motiv

---

[1] v. SODEN a. a. sid. 111.

[2] v. SODEN a. a. sid. 116.

oder gar seine Kraft zur Verwirklichung, ja auch nur sein Princip in sich selbst trüge. Zu ihm gehört weder die Autonomie noch die Autokratie. Vielmehr hat das sittliche Ideal des Paulus sein Motiv, sein Princip und seine Verwirklichungskraft in der Religion»[1].

v. SODENS uppsats har av den senare forskningen mycket uppmärksammats, och den torde ha haft stor betydelse för fortskridandet till en fylligare och mera levande uppfattning av Paulus i detta hänseende. Emellertid är hans studie av begränsat omfång, vadan endast de viktigaste punkterna kunnat komma till tals. Så har t. ex. ifråga om motiven den psykologiska förmedlingen, de själskrafter, som sättas i rörelse, knappast berörts.

Den monografiska undersökning till Pauli etik, som senast utkommit, är den av A. JUNCKER: »Die Ethik des Apostels Paulus». Av denna är ännu endast första bandet tillgängligt. Här behandlas i första delen under titeln: »Zum Verständnis der paulinischen Ethik» det bidrag till Pauli etik, som hans fariseiska period och hans omvändelse givit. Andra delen: »Das neue sittliche Leben des Christen im allgemeinen» sysselsätter sig med det kristna livets uppkomst och utveckling. Den paulinska etikens utformning i de speciella livsområdena är avsedd att behandlas i ett andra band.

Vad som i detta arbete är av särskilt värde är, att ett kapitel ägnas åt: »Der Ertrag der Bekehrung Pauli für sein etisches Denken». Därigenom göres rätt åt den satsen, som särskilt efter CARL HOLSTENS arbeten över Paulus vunnit allt allmännare erkännande och beaktande, nämligen, att förståelsen av Pauli hela andliga värld måste utgå från studiet av hans egna religiösa erfarenheter. Hans teologiska tänkande är i dess mäst originella och bärande punkter en generalisering av hans egen erfarenhet.

---

[1] v. SODEN a. a. sid. 114.

I kapitlet: »Die Entstehung des neuen Lebens» skildras först Pauli uppfattning om den naturliga människans sedliga oförmåga. Därfter framställes, huru enligt Paulus för ett verkligt sedligt liv genom Guds gärning i Jesu död och uppståndelse den objektiva möjligheten beredes, och huru detta liv blir en verklighet hos den kristne. Det nya livets utveckling framställer JUNCKER under synpunkterna: dess norm, dess kraft och dess mål. Han ägnar däremot icke någon särskild avdelning åt de sedliga motiven, men det material, som där kan komma till behandling, förekommer till en del utsprängt i paragraferna om kraft, norm och mål.

I kap. om det nya livets kraft tar JUNCKER före frågan, huru aposteln tänker andens påverkan psykologiskt förmedlad till människans eget sedliga livs utveckling. Och han stannar då vid, att Paulus anser »den Affekt der dankbaren Liebe zu Gott und Christus als die subjektive Wurzel des neuen Wandels» [1]. Hans behandling av de i Pauli brev stundom mötande lösensorden för det sedliga livet: »såsom det höves Kristi evangelium», »icke såsom hedningar», och av Pauli hänvisning till Jesu förebild, till Guds förebild och till kärlekens lag riktar sig närmast på att förstå allt detta såsom bestämmande normer för det sedliga livet, men han fäster ock någon uppmärksamhet vid den förmåga, dessa ting äga, att uppsamla och i själslivet inskjuta viljemotiv. Någon allsidig och enhetlig behandling av materialet från denna synpunkt har han emellertid icke.

Utom i dessa nämnda trenne monografier ha spörsmål ur Pauli etik mer eller mindre fullständigt behandlats i alla senare arbeten över Paulinismen såväl som uti handböckerna över den nytestamentliga teologien och uti monografier över närliggande frågor. Under arbetets fort-

---

[1] JUNCKER a. a. sid. 161.

gång skall hänsyn tagas till de olika författarnes arbeten. Här synes det lämpligt att ytterligare utförligt omnämna ännu endast ett arbete, nämligen A. TITIUS: »Die Neutestamentliche Lehre von der Seligkeit», vars andra avdelning: »Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit» utkom år 1900. Av alla arbeten, jag känner, har detta av TITIUS trots dess knappa och koncentrerade form givit den rikhaltigaste belysning och funnit de mest gifvande synpunkter på förevarande ämne.

I kap. »Religion und Sittlichkeit in ihrem inneren Verhältnis zu einander» behandlas bl. a. »Die religiöse Zielbestimmung des Handelns», »Die religiöse Motivierung des Handelns», och »Rückwirkung des sittlichen Lebens auf den religiösen Besitzstand».

För den religiösa motiveringen av det sedliga livet finner TITIUS ett typiskt uttryck i ordet Gal. 5: 6 πιστις δι' αγαπης ενεργουμενη[1]. Detta ord är ett allmänt uttryck för de mångfaldiga förbindelserna mellan det religiösa och det sedliga. Närmare i detalj framhåller Titius såsom motiv Guds barmhärtighet, särskilt framträdande i Jesu död, den helige Andes gåva, samt den kommande härligheten. För att göra dessa objektiva värden impulsgivande för det sedliga livet tager Paulus i anspråk åtskilliga psykiska drifter: tacksamheten både gent emot människor och gent emot Gud; hoppet, som tändes av tanken på den kommande fulländningen; kontrastkänslan, som sättes i rörelse vid tanken på den upphöjda lott, som tillfallit den kristne; känslan av underordning och förpliktelse gent emot Gud i hans upphöjdhet, godhet och tålamod; lydnad och fruktan inför Gud i hans oändliga upphöjdhet.

Även de mera allmänna, rent humana motiven,

---

[1] TITIUS a. a. sid. 131 ff.

som möta hos Paulus, ingå under de religiösa[1]. Väl använder Paulus argument som: »Bliven icke till stötestenar varken för judar eller greker eller för Guds församling» (1 Kor. 10: 32) eller tanken på vad som är gott inför människor (2 Kor. 8: 21 m. fl.); likaledes hänsynen till det anständiga, det passande o. d. Men då livets mål väsentligen är religiöst tänkt, så underordnas sådana synpunkter under det religiösa.

Av denna översikt över TITIUS undersökning torde framgå, att han går till det rika materialet med frågor och synpunkter, givna av vår tids religiösa tänkande. Också torde jämte den rent filologiskt undersökande och den historiskt jämförande forskningen den ha utsikt att bäst förstå Paulus, som från den synpunkt, under vilken det religiösa livet ter sig för vår tid, ser på hans skrifter. Man behöver därför icke med nödvändighet löpa samma fara, som den äldre dogmatiken och även den äldre kritiska bibelforskningen dukat under för, nämligen att förvandla Paulus till teolog, till dogmatiker[2]. Tvärtom, man kan hålla fast vid de två grundförutsättningarne, att Paulus bör förstås i sammanhang med sin egen tid, såsom »den antika verklighetens Paulus»[3], och att »Paulus till sitt väsen i första hand är en fromhetens heros. Det teologiska är sekundärt»[3], och det oaktat eller rättare just i samband därmed komma till ett bättre förstånd på Paulus med hjälp av frågor och synpunkter från vår egen tid.

Det är ock ett behov för en systematisk teologi att pröva sina metoder och resultat på den i historien verkligt levande religionen. En systematisk teologi har

---

[1] TITIUS a. a. sid. 129 f.
[2] Jfr E. WEBER a. a. sid. 63.
[3] DEISSMANN: Paulus, sid. 9 f.

värde endast försåvitt den är uppbyggd på levande religion. Den skall samla och ordna under lagar och synpunkter vad som i livets fullhet och friska ursprunglighet är fritt växande i sorglös oordning. Därför äro de rätta dokumenten för den systematiska teologien sådana minnesmärken, som religiösa människor i äldre eller nyare tider ha frambragt, och där de giva någonting av sig själva. Under sådana omständigheter må man nämna Pauli brev bland de mäst överlägsna dokument för sådant studium, som man kan tänka sig. Såsom dokument, vilka till stor del rymma självbekännelser och andra högst personligt färgade uttalanden av en människa, som säkert var ett religiöst geni och en utomordentlig karakter och som dessutom stått under den närmaste inverkan av Jesu person, måste Pauli brev vara av det högsta värde för den, som vill förstå det religiösa livet. Vad Deissmann under de senare åren så energiskt gjort gällande, att Pauli brev äro av honom själv just avsedda att rymma rent personliga, för offentliggörande icke avsedda meddelanden, har endast ytterligare fastslagit den egenskap hos dem, som även från den systematiska teologiens synpunkt är ovärderlig.

Den fråga, som här är företagen till undersökning är denna: huru utövar den kristna tron inverkan på den troendes sedliga liv? Denna fråga är vorden aktuell såsom ett problem för det religiösa tänkandet i och med utvecklingen av den nyare psykologien. Där man förut från teoretisk synpunkt nöjde sig med att hänvisa till en undrets kausalitet, söker man nu att förstå vägar och medel enligt själslivets lagar. Att man från praktisk synpunkt av gammalt faktiskt har gjort bruk av själslivets lagar, om vars karaktär och värde man först sent kommit till teoretisk klarhet, skall icke minst av studiet

av Paulus framgå. Det är uppenbart, att denna fråga, ställd inför Pauli brev, framförallt skall få att syssla med Paulus, icke såsom teolog, men såsom religiös människa och själasörjare. Den blir en fråga, ej till hans tro i vila, men till densamma i rörelse, i oro, i livsgestaltning.

KAP. I.

Den religiösa motiveringen i Pauli eget sedliga liv.

Då frågan först och främst ställes efter det sedliga livets religiösa motivering, såsom den kommer till synes i Pauli eget liv, så skulle därunder nästan allt materialet kunna komma under behandling. Vad Paulus talar om andens nya liv, vad som för honom följer ur föreningen med Kristus, de förpliktande och bevekande erfarenheter, han återgår till — allt det är tillfinnandes i hans eget liv lika väl som i hans ord till och om andra. Han generaliserar sin egen erfarenhet, och den klarhet, som fallit över hans egen väg, är så överväldigande, att den också blir honom en klarhet över andras vägar, ja över hela världen. Därför blir det från praktisk synpunkt lämpligt att behandla åtskilligt av det, som närmast hör samman med Pauli eget liv, i ett allmännare sammanhang och här endast upptaga sådant, som för Pauli individuella livs gestaltning får en särskild betydelse. Åtskilliga drag ha dock bestämt hans egen personliga historia, utan att kunna helt och hållet tillämpas på andra, förallmänligas.

Om man kastar en blick på Pauli liv, så visar det sig snart, vad hans religion betydde för hans livs gestaltning. Full av mäktiga och storslagna beslut och avgörelser är hans levnad. Av berättelserna i Apg. att döma, var Paulus i Jerusalem en nitisk och ombetrodd man, som hade riktat de ledande judarnes uppmärk-

het på sig. Tiden var upprörd. Till det allt mer och mer olidliga politiska beroendet kom nu den inre oro, som folkrörelsen kring Jesus innebar. I en sådan tid kunde en man med en resolut vilja och en fanatisk iver uträtta mycket och göra många värdefulla tjänster åt översteprästen och hans parti. Om man därtill tager i beräkning de utomordentliga talanger som ledare och organisator, som Paulus sedermera vid planläggningen av missionen visade sig äga, så torde man ej kunna tveka om, att vägen till de högsta platser låg jämn för honom. Att de lockade honom, därom råder intet tvivel. Om ej såsom äreplatser, så i alla fall för de betydande insatser, han där kunde göra i tjänsten av sina ideal.

Man tänker säkerligen ofta för ringa om de mål och ideal, som hägrade för en för sitt folks välfärd entusiasmerad farisé. Den nitälskan för fädernas stadgar, som Paulus Gal. 1: 14 erinrar om, kunde säkert hos allvarliga och aktningsvärda judar nå en hög grad av innerlighet och ideell halt. Ännu efter så många år och gränsstenar faller det ett tydligt patos och en märkbar livlighet i Pauli tal, när orden falla om Israels förmåner framför andra folk. »De äro ju Israeliter, dem tillhöra barnaskapet och härligheten och förbunden och lagstiftningen och tämpeltjänsten och löftena. Dem tillhöra ock fäderna». Rom. 9: 5. Även innan Paulus såsom kristen kunde tillägga »och från dem är Kristus kommen efter köttet», kände han hos det utkorade folket i dess historia och i dess tro överväldigande värden att träda in för. Sannerligen, det var ingen ungdom utan ideal den ungdom, som kände sig förpliktad till uppgiften att bevara Israels nationella och religiösa arv [1].

Paulus bryter nu med sitt föregående och med dem,

---

[1] RAMSAY, a. a. sid. 66 f.

som delat hans drömmar och förhoppningar, bryter med dem så, att han och de därefter måste bekämpa varandra. Han, som i Jerusalem varit hemmastadd i de ledande kretsarne, måste fly ur staden, föremål för anslag till livet. Han påtager sig vidare det orosfyllda, ansträngande och ansvarsfulla arbetet som missionär, därunder mer än en gång av livets bittra allvar hejdad och kastad tillbaka på sitt inre livs grundvalar.

Icke nog därmed. Han har icke många år verkat som evangelii sändebud, då han kommer i en allvarlig konflikt med Petrus och de andra, som tillhörde den ursprungliga kretsen av Jesu lärjungar. Denna konflikt blir så allvarlig, att han nödgas skilja sig ifrån sin förre medarbetare Barnabas, och, gående sin egen väg, riskera söndring även inom den nya församlingen. Slutligen anar han, att han står martyriet nära.

Han genomgår allt detta icke kall och känslolös. Hur mycket det kostade på honom att med sitt arbete och sina förhoppningar lämna Israel och vända sig till hedningarne, därom äro hans ord i Rom. 9: 1 f. gripande vittnesbörd: »jag talar sanning i Kristus, jag ljuger icke — därom bär mitt samvete mig vittnesbörd i helig ande — när jag säger, att jag har stor bedrövelse och oavlåtliga kval i mitt hjärta. Ja, jag skulle önska, att jag själv vore bannlyst bort ifrån Kristus, om detta kunde rädda mina bröder, mina fränder efter köttet».

Icke okänslig och dock utan ånger och klagan fullbordar Paulus sitt liv, driven av krafter, som han ej kan annat än lyda. Varför sker allt detta? Vilka äro krafterna?

Paulus har själv ofta gjort sig reda för sina motiv. Han nödgades därtill av sitt samvete, av vänners vacklande och av motståndares angrepp. Framförallt i tvänne olika lägen märka vi det: inför ett stort och vittgående nytt företag, t. ex. före resan till Rom, samt då kompli-

kationer uppstodo i församlingarne, såsom t. ex. i Tessalonika, där efter den första tidens hänförelse och glädje helt plötsligt förföljelse och bekymmer överraskade församlingen. Här råkade de, som fasthöllo vid Paulus och hans evangelium, i tvekan och modlöshet, andra voro snart färdiga med sitt omdöme om hela hans person och arten av hans verksamhet. Ännu mera kritiskt blev läget sedermera i Korint. Där voro beskyllningarne mot honom hänsynslösare och ännu obilligare, hela tonen i hans försvar blir ock en annan i 2 Kor. än i 1 Tess. Man hör ej här som i 1 Tess., huru det nya, svåra läget dock till slut har en fråga även till honom själv och sätter hans eget samvete i rörelse vid analysen av motiven. I 2 Kor. talar han med den uppenbart orättvist anklagades sjudande harm, och den fulla medvetenheten om hans rena motiv och hans uppoffrande kärlek till församlingen ger i alla de upprörda orden dock en viss känsla av överlägset och oberört lugn.

Vad han stannar vid såsom grundvalarne för hela sin livsfärd, det är vid två hållpunkter, båda ständigt återkommande och båda lika starkt betonade. Det ena är hans kallelse till apostel genom Jesu uppenbarelse, det andra är hans samvetes vittnesbörd, att han alltid vandrat i ärlighet och redlighet, utan några som hälst egoistiska biavsikter. I alla breven går Paulus tillbaka till dessa tvänne fasta punkter, framförallt i de nämnda breven, där han har att inför motståndare eller vacklande vänner avgiva räkenskap över sitt liv.

När Paulus vänder sig till den i det stora hela för honom personligen okända församlingen i Rom, så motiverar han från början såväl sin tanke att som apostel resa till Rom som sitt företag att skriva till församlingen därmed, att han är kallad till apostel: »Paulus, Kristi Jesu tjänare, kallad till apostel, avskild till att förkunna Guds evangelium — —» Rom. 1: 1; »— genom vilken

KAP. I.

Den religiösa motiveringen i Pauli eget sedliga liv.

Då frågan först och främst ställes efter det sedliga livets religiösa motivering, såsom den kommer till synes i Pauli eget liv, så skulle därunder nästan allt materialet kunna komma under behandling. Vad Paulus talar om andens nya liv, vad som för honom följer ur föreningen med Kristus, de förpliktande och bevekande erfarenheter, han återgår till — allt det är tillfinnandes i hans eget liv lika väl som i hans ord till och om andra. Han generaliserar sin egen erfarenhet, och den klarhet, som fallit över hans egen väg, är så överväldigande, att den också blir honom en klarhet över andras vägar, ja över hela världen. Därför blir det från praktisk synpunkt lämpligt att behandla åtskilligt av det, som närmast hör samman med Pauli eget liv, i ett allmännare sammanhang och här endast upptaga sådant, som för Pauli individuella livs gestaltning får en särskild betydelse. Åtskilliga drag ha dock bestämt hans egen personliga historia, utan att kunna helt och hållet tillämpas på andra, förallmänligas.

Om man kastar en blick på Pauli liv, så visar det sig snart, vad hans religion betydde för hans livs gestaltning. Full av mäktiga och storslagna beslut och avgörelser är hans levnad. Av berättelserna i Apg. att döma, var Paulus i Jerusalem en nitisk och ombetrodd man, som hade riktat de ledande judarnes uppmärk-

het på sig. Tiden var upprörd. Till det allt mer och mer olidliga politiska beroendet kom nu den inre oro, som folkrörelsen kring Jesus innebar. I en sådan tid kunde en man med en resolut vilja och en fanatisk iver uträtta mycket och göra många värdefulla tjänster åt översteprästen och hans parti. Om man därtill tager i beräkning de utomordentliga talanger som ledare och organisator, som Paulus sedermera vid planläggningen av missionen visade sig äga, så torde man ej kunna tveka om, att vägen till de högsta platser låg jämn för honom. Att de lockade honom, därom råder intet tvivel. Om ej såsom äreplatser, så i alla fall för de betydande insatser, han där kunde göra i tjänsten av sina ideal.

Man tänker säkerligen ofta för ringa om de mål och ideal, som hägrade för en för sitt folks välfärd entusiasmerad farisé. Den nitälskan för fädernas stadgar, som Paulus Gal. 1: 14 erinrar om, kunde säkert hos allvarliga och aktningsvärda judar nå en hög grad av innerlighet och ideell halt. Ännu efter så många år och gränsstenar faller det ett tydligt patos och en märkbar livlighet i Pauli tal, när orden falla om Israels förmåner framför andra folk. »De äro ju Israeliter, dem tillhöra barnaskapet och härligheten och förbunden och lagstiftningen och tämpeltjänsten och löftena. Dem tillhöra ock fäderna». Rom. 9: 5. Även innan Paulus såsom kristen kunde tillägga »och från dem är Kristus kommen efter köttet», kände han hos det utkorade folket i dess historia och i dess tro överväldigande värden att träda in för. Sannerligen, det var ingen ungdom utan ideal den ungdom, som kände sig förpliktad till uppgiften att bevara Israels nationella och religiösa arv [1].

Paulus bryter nu med sitt föregående och med dem,

---

[1] Ramsay, a. a. sid. 66 f.

som delat hans drömmar och förhoppningar, bryter med dem så, att han och de därefter måste bekämpa varandra. Han, som i Jerusalem varit hemmastadd i de ledande kretsarne, måste fly ur staden, föremål för anslag till livet. Han påtager sig vidare det orosfyllda, ansträngande och ansvarsfulla arbetet som missionär, därunder mer än en gång av livets bittra allvar hejdad och kastad tillbaka på sitt inre livs grundvalar.

Icke nog därmed. Han har icke många år verkat som evangelii sändebud, då han kommer i en allvarlig konflikt med Petrus och de andra, som tillhörde den ursprungliga kretsen av Jesu lärjungar. Denna konflikt blir så allvarlig, att han nödgas skilja sig ifrån sin förre medarbetare Barnabas, och, gående sin egen väg, riskera söndring även inom den nya församlingen. Slutligen anar han, att han står martyriet nära.

Han genomgår allt detta icke kall och känslolös. Hur mycket det kostade på honom att med sitt arbete och sina förhoppningar lämna Israel och vända sig till hedningarne, därom äro hans ord i Rom. 9: 1 f. gripande vittnesbörd: »jag talar sanning i Kristus, jag ljuger icke — därom bär mitt samvete mig vittnesbörd i helig ande — när jag säger, att jag har stor bedrövelse och oavlåtliga kval i mitt hjärta. Ja, jag skulle önska, att jag själv vore bannlyst bort ifrån Kristus, om detta kunde rädda mina bröder, mina fränder efter köttet».

Icke okänslig och dock utan ånger och klagan fullbordar Paulus sitt liv, driven av krafter, som han ej kan annat än lyda. Varför sker allt detta? Vilka äro krafterna?

Paulus har själv ofta gjort sig reda för sina motiv. Han nödgades därtill av sitt samvete, av vänners vacklande och av motståndares angrepp. Framförallt i tvänne olika lägen märka vi det: inför ett stort och vittgående nytt företag, t. ex. före resan till Rom, samt då kompli-

kationer uppstodo i församlingarne, såsom t. ex. i Tessalonika, där efter den första tidens hänförelse och glädje helt plötsligt förföljelse och bekymmer överraskade församlingen. Här råkade de, som fasthöllo vid Paulus och hans evangelium, i tvekan och modlöshet, andra voro snart färdiga med sitt omdöme om hela hans person och arten av hans verksamhet. Ännu mera kritiskt blev läget sedermera i Korint. Där voro beskyllningarne mot honom hänsynslösare och ännu obilligare, hela tonen i hans försvar blir ock en annan i 2 Kor. än i 1 Tess. Man hör ej här som i 1 Tess., huru det nya, svåra läget dock till slut har en fråga även till honom själv och sätter hans eget samvete i rörelse vid analysen av motiven. I 2 Kor. talar han med den uppenbart orättvist anklagades sjudande harm, och den fulla medvetenheten om hans rena motiv och hans uppoffrande kärlek till församlingen ger i alla de upprörda orden dock en viss känsla av överlägset och oberört lugn.

Vad han stannar vid såsom grundvalarne för hela sin livsfärd, det är vid två hållpunkter, båda ständigt återkommande och båda lika starkt betonade. Det ena är hans kallelse till apostel genom Jesu uppenbarelse, det andra är hans samvetes vittnesbörd, att han alltid vandrat i ärlighet och redlighet, utan några som hälst egoistiska biavsikter. I alla breven går Paulus tillbaka till dessa tvänne fasta punkter, framförallt i de nämnda breven, där han har att inför motståndare eller vacklande vänner avgiva räkenskap över sitt liv.

När Paulus vänder sig till den i det stora hela för honom personligen okända församlingen i Rom, så motiverar han från början såväl sin tanke att som apostel resa till Rom som sitt företag att skriva till församlingen därmed, att han är kallad till apostel: »Paulus, Kristi Jesu tjänare, kallad till apostel, avskild till att förkunna Guds evangelium — —» Rom. 1: 1; »— genom vilken

vi hava fått nåd och apostlaämbete» v. 5. Lika avgjort hänvisar han i brevet till Galaterna till, att han är apostel, »sänd icke av människor, ej heller genom någon människa, utan genom Jesus Kristus och genom Gud Fader — —». Gal. 1: 1, varefter han kap. 1 och 2 utförligt hävdar apostolatets härkomst från Gud och icke från någon människa, icke ens från någon av den ursprungliga lärjungakretsen[1].

Framförallt kan man i 2 Kor. märka, huru central och oumbärlig kallelsevissheten var för honom. Ständigt kommer han tillbaka till den: han är kallad till apostel 1: 1; han har såsom apostel grundat församlingen i Korint 3: 1 ff; Gud har gjort honom skicklig att vara det nya förbundets tjänare 3: 4 ff; Gud har låtit ljus uppgå i hans hjärta, och om somliga icke ha sett detta ljus, så beror det på deras egen blindhet 4: 1 ff; Gud har gett honom försoningens ämbete 5: 18 ff; han har bland dem gjort en apostels gärningar, tecken, under 12: 12; han har en apostels rättighet och myndighet 13: 10.

I alla de andra breven utom i Fil. och 1 och 2 Tess. går Paulus i inledningen uttryckligen tillbaka till sin kallelse till apostel. Att kallelsen i de nämnda breven ej i inledningen direkt och högtidligen nämnes, beror måhända på det intima förhållande, vari han stod till dessa av honom själv grundade församlingar. Det var alldeles överflödigt att nämna om apostolatet till dessa församlingar. Även i övrigt bära dessa brev en intimare prägel än de andra. Och om Paulus också i de tre nämnda breven ej genom uttrycklig och högtidlig hänvisning till sitt apostolat, direkt refererar till den kallelse, till följd av vilken han tar till orda, så innebär det icke, att han känner sig skriva dessa brev såsom privatman, såsom en vän till vänner bara. Utan även i dessa brev

[1] Jfr Wernle: Anfänge, sid. 112 ff.

förkunnar han evangelium, förmanar, bjuder såsom Jesu Kristi apostel med myndighet och visshet. Motivet till hela hans uppträdande som apostel ligger i hans kallelse, det förgäter han aldrig.

Lika energiskt som Paulus visar hän till sin kallelse till apostel, har han gjort gällande den andra motivserien: han har i all sin gärning följt sitt samvete, drivits av rena och ärliga bevekelsegrunder. I 1 Tess. träder denna motivgrupp i förgrunden, helt säkert därför att angreppen mot aposteln i Tessalonike hade åsyftat just denna sida, ej liksom i Korint även hans rättighet att uppträda som apostel [1]. I kap. 2: 3 f. skriver Paulus: »Vad vi tala till förmaning, det tala vi icke på grund av villfarelse eller av orent uppsåt, ej heller med svek. Utan därför att vi av Gnd hava prövats värdiga att få evangelium oss betrott, därför tala vi, icke för att vara människor till behag, utan för att vara Gud till behag, honom som prövar våra hjärtan.» Vidare: »ej med smickrets ord, — ej under falska förevändningar berett oss orätt vinning, — ej sökt pris av människor, — under arbete och möda, — heligt, rättfärdigt och ostraffligt». Hela detta stycke visar, att Paulus fäster avgörande vikt vid motiven, och att han kan vara frimodig och göra anspråk på att bli mottagen som en evangelii apostel endast under det villkoret, att den fullständigaste ärlighet och svekfrihet behärskar hans färd.

Motsvarande finna vi i 2 Kor. kap. 1: 12: »Ty vad vi kunna berömma oss av är, att vårt samvete bär oss vittnesbörd om att vi i denna världen hava vandrat i Guds helighet och renhet, icke ledda av köttslig vishet, utan av Guds nåd». 4: 2: »Nej, vi hava frånsagt oss allt skamligt hemlighetsväsen, vi, som icke gå illfundigt till väga, ej heller förfalska Guds ord, utan öppet fram-

---

[1] Jfr B. Weiss: Einleitung sid. 158 och 206.

lägga sanningen och så anbefalla oss inför Gud hos var människas samvete». 5: 9 f.:» Därför, evad vi äro hemma eller borta, söka vi ock vår ära i att vara honom till behag. Ty vi måste alla träda fram inför Kristi domstol, sådana vi äro, för att var och en må få igen sitt jordelivs gärningar» etc. 5: 11: »för Gud är det uppenbart, hurudana vi äro; och jag hoppas, att det också är uppenbart för edra samveten». 6: 3 f.: »Dock vilja vi icke i något stycke vara någon till anstöt, för att vårt ämbete icke må bliva försmädat. Fastmer vilja vi i allting bevisa oss såsom Guds tjänare —; genom en vandel i renhet och kunskap, genom tålamod och godhet, genom helig och oskrymtad kärlek, med sanning i vårt tal, med kraft från Gud, med rättfärdighetens vapen både i högra handen och i vänstra». 7: 2: »vi hava icke handlat orätt emot någon, icke varit någon till fördärv, icke gjort någon till förfång». 8: 20 f.: »Därmed vilja vi förebygga, att man talar illa om oss i vad som rör det rikliga sammanskott, som nu genom vår försorg kommer till stånd. Ty vi vinnlägga oss om vad gott är icke allenast inför Herren, utan ock inför människor».

Gent emot misstankar och förebråelser, som från ett parti inom församlingen riktats mot honom, vädjar aposteln under en stark och frimodig självkänsla, innerligt förenad med vissheten, att allt kommer från Gud, till de motiv han i sina gärningar följt. Han har sitt samvetes vittnesbörd på, att han vandrat i ärlighet och uppriktighet i allt vad han gjort. Han är ock viss om, att han har följt Guds kallelse i all sin färd och ej gått åstad i egen makt. Själv är han viss därpå, de må förstå det eller icke. Dock — även deras samveten skola väl till slut döma liksom hans.

Även i de andra breven, särskilt i 1 Kor. 9, möta vi samma bekännelse till dessa tvänne motivgrupper, och det är tydligt, att Paulus tillägger var och en av

dem avgörande betydelse. Den ena kan icke ersätta den andra, och Paulus har icke heller härlett den ena ur den andra eller underordnat den ena och givit den andra överordnad betydelse. Visserligen sträcker vardera sina verkningar över hela livets område. Under ärlighetens och samvetsgrannhetens välde falla även de religiösa momenten. Evangelii förkunnelse står under ärlighetens och svekfrihetens regel lika väl som det dagliga arbetet och planläggningen av kollekten. På samma sätt innesluter kallelsen allt inom sin sfär. Båda motivgrupperna ingå alltså i sina verkningar uti varandra. Men det, som här särskilt skall konstateras, är, att de båda icke kunna reduceras på varandra, utan äro fullt självständiga. Även om Paulus tänker, att ärlighet o. d. bäst trivas under trons påverkan, har han dock i alla fall behandlat denna art motiv och normer såsom fullt självständiga.. Han vädjar uppenbarligen till ett sedligt omdöme hos de människor, till vilka han skriver, och endast därför att han i sitt eget liv har följt de motiv, som detta deras sedliga omdöme gillar, kan han begära att bland dem bli respekterad. Om alltså det motiv, som driver honom i all hans gärning, är hans kallelse eller från något annan synpunkt hans tro, och även om det fullväl skulle ha stämt överens med hans tankegång i övrigt att bedöma livets gärningar därefter, om de voro framsprungna ur tron, om de voro andens frukter, så har han i alla fall både erkänt andras rättighet att bedöma hans livsfärd efter den andra rent sedliga måttstocken och för egen del med stark känsla vädjat till denna. Detta visar, att det för honom finns fastående sedliga innehåll, normer och motiv, vilka ej av någonting kunna ersättas eller rubbas.

Att fasthålla denna Pauli värdering av det sedliga livet såsom ett liv, som har självständigt innehåll och följer egna normer, har stor betydelse. Man kan då

omöjligen medge, att den uppfattning är riktig, som t. ex. Wrede uttalar i följande ord: »So gross das etische Interesse des Paulus ist, er hat der sittlichen Güte des Charakters doch zweifellos etwas Andres vorgeordnet, und nicht nur in der Polemik: es ist der Glaube d. h. eine Ueberzeugung mit ganz bestimmten, formulierbaren Inhalt — —. Rein menschlich sittliche Massstäbe zur Beurteilung der Frömmigkeit, wie sie Jesus handhabt, kann es deshalb für Paulus gar nicht geben»[1]. Långtifrån att Paulus ej känner någon rent mänsklig sedlig måttstock för bedömande av fromheten, har han tvärtom städse själv underordnat sig en sådan och begärt att efter densamma av andra bliva bedömd, och vilken plats han än tillerkänner tron, själv har han ingalunda genom att hänvisa till sin tro velat undandraga sig bedömande från rent etisk synpunkt.

Detta är här närmast konstaterat för att därur få bidrag till belysningen av sambandet mellan det religiösa och det sedliga livet. Först i ett annat sammanhang skola vi för att förstå denna inre förbindelse söka värdera det vunna resultatet om de självständiga rent etiska motiven. Vi ha nu först att närmare taga i sikte det andra ledet, Pauli kallelse till apostel. Däri ligger uppenbarligen något, som har sin betydelse för hans individuella livs gestaltning.

Skall man förstå egenarten av Pauli kallelsemedvetande, så måste man ge akt på, varpå han själv grundade det, och vad det var honom värt. Att han själv förband sin kallelse till apostel med Damaskusupplevelsen, är alldeles tydligt; därom äro också de allra flesta forskare ense. Att han också från denna stund kände sig kallad att vara framförallt hedningarnes apostel, synes oss också alldeles avgjort, även om åtskilliga forskare

[1] Wrede a. a. s. 94 f.

därom hysa en annan mening. Om man ser på de olika ställen, där Paulus talar om sitt apostolat, så möta först och främst flera sådana, där uttryckligen säges att han grundar sitt apostolat på Guds kallelse: κλητος αποστολος Rom. 1: 1; 1 Kor. 1: 1; καλεσας δια της χαριτος αυτου Gal. 1; 15. Till innehållet likvärdiga uttryck, där dock icke ordet καλειν användes, äro inledningsorden i 2 Kor. Gal. Ef. och Kol.: αποστολος Χριστου Ιησου δια θεληματος θεου 2 Kor. 1: 1, Ef. 1: 1; Kol. 1: 1; αποστολος ουκ απ' ανθρωπων ουδε δι' ανθρωπου αλλα δια Ιησου Χριστου και θεου πατρος Gal. 1: 1. Samma tanke är bestämt uttalad i Rom. 1: 5; 1 Kor. 1: 17; Gal. 2: 7; 1 Tess. 2: 4 m. fl. Att denna kallelse för honom sammanfaller med Damaskusuppenbarelsen, är också uttryckligen omnämnt Gal. 1: 16 och 2 Kor. 4: 6, varjämte de på de andra nyss nämnda ställena valda uttryckssätten bäst låta förena sig med denna förutsättning. Detta stämmer också fullkomligt överens med berättelsen om Pauli omvändelse i Apg, sådan den är återgiven på alla tre ställena.

Nu mena bl. a. ZAHN [1] och B. WEISS [2] att Paulus från början känt sig kallad att i allmänhet vara apostel, utan att apostolatets särskilda syftning åt hednavärlden från början stod klar för honom. Men även om det mycket väl är möjligt att med ZAHN tolka Gal 1: 15 οτε δε ευδοκησεν ο θεος ... αποκαλυψαι τον υιον αυτου εν εμοι ινα ευαγγελιζωμαι αυτον εν τοις εθνεσιν så, att Paulus där

---

[1] ZAHNS kommentar till Rom 1: 1 och 5 sid. 28 ff. och 42 ff. samt till Gal 1: 15 sid. 60 ff.

[2] WEISS: Einleitung sid. 113: »Wenn Paulus später in seiner wunderbaren Bekehrung die göttliche Absicht sah, ihn zum Heidenapostel zu machen, so folgt daraus durchaus nicht, dass ihm dies von vorn herein klar war». I sin kommentar till Gal 1: 15 kommer däremot W. till det resultat, »dass der Keim für das Bewusstsein solcher Aufgabe mit der Bekehrung gegeben war». Först småningom blev enligt W. denna nppgift fullt medveten för honom.

tänker förkunnelsen för hedningarne som en faktisk följd av uppenbarelsen, ej som en däri innesluten bestämd avsikt, så återstår dock det faktum, att Paulus alltjämt känner sin särskilda kallelse som apostel innebära just hedningarnes apostel. Så Rom. 11: 13; 15: 16; Gal. 2: 7; Ef. 3: 8; i alla dessa ord talar Paulus om sig som hedningarnes apostel, nämner det uppdrag han har fått att förkunna evangelium för hedningarne. Då man dessutom vid hans tillbakablickar på sitt liv saknar varje antydan om den ytterst viktiga omläggning av hans apostolat, som övergången från apostolat i allmänhet till apostolat för hedningarne måste ha inneburit, så synes den enda uppfattning. som gör rätt åt de olika instanserna vara den, som tänker den vid Damaskus åt Paulus givna apostlakallelsen innebära kallelse att vara hedningarnes apostel [1]. Att däri kan rymmas uppgiften att förkunna evangelium även för de judar, som kommo i hans väg, behöver ej nämnas.

Att fastställa denna detalj har till en början det intresse, som uppklarandet av varje punkt i apostelns historia kan göra anspråk på, men här sysselsätter denna fråga oss framförallt därför, att den betyder något för den principella uppskattningen av Pauli kallelsemedvetande. Innerst sammanhänger nämligen, synes det oss, den uppfattning, som vi funnit hos WEISS och ZAHN, med en oriktig metod av psykologisk analys, varmed man sökt komma åt Pauli kallelsemedvetande. För den psykologiska analysen har det synts vara lättare att tänka Pauli utveckling försiggå under långsamt växande än språngvis oförmedlat [2].

---

[1] JÜLICHER a. a. sid. 26 och HOLTZMANN a. a. sid 60 ha denna uppfattning.

[2] Att WEISS i allmänhet reagerar mot försöken att hos Paulus finna en psykologiskt lättförståelig utveckling, behöver icke

Dock har man med samma psykologiska metod sökt komma åt Pauli kallelsemedvetande, utan att fördenskull tumma på det faktum, att Paulus ifrån Damaskusstunden kände som sin kallelse att förkunna evangelium för hedningarne. Man har gått så tillväga, att man sökt uppvisa huru Pauli omvändelse genom en inre logik måste göra honom till missionär. Bl. a. ha WEIZSÄCKER och WEINEL på denna väg sökt komma till rätta med saken.

Förklaringen till att Paulus efter Damaskusupplevelsen kom att bli apostel finner WEIZSÄCKER [1] däri, att Paulus kände ett oavvisligt behov att genom mission försona vad han som församlingens förföljare brutit. Och att hans apostolat kom att framförallt rikta sig på evangeliets förkunnelse för hedningarne berodde dels på, att hans egen upplevelse övertygat honom om lagens betydelselöshet, dels på att han redan som jude riktat sin verksamhet på diasporaen. WEINEL [2] motiverar apostolatet så, att Paulus måste för andra vittna om det rika nya liv, som han själv vunnit, och det så mycket mera, som han själv förut varit till skada. Men svårare är det menar WEINEL att förstå, varför Paulus blev just hednamissionär. En förklaring är dock möjlig: Paulus har redan som jude haft sin uppmärksamhet särskilt riktad på hedningarne, möjligen har han rent av verkat som missionär.

Uppenbart är, att de, som i sin psykologiska analys av Pauli kallelsemedvetande ta sin tillflykt till den förklaringen, att hans egentliga kallelse först så småningom blivit honom själv viss, mäta Paulus med oriktiga mått. Paulus var av det slags människor, vars historia är

---

hindra, att han en och annan gång själv följer samma metod. Jfr Einleitung sid. 111.

[1] WEIZSÄCKER a. a. sid. 78.

[2] WEINEL a. a. sid. 119 f.

raka motsatsen till de stilla växandes; han var icke av dem, som rätta sig efter omständigheterna och välja sig sin uppgift, allteftersom livet fogar det för dem. Utan han var i stånd att förtröstansfullt och i sorglös frimodighet sätta sig till kamp mot omständigheterna och övervinna dem. I det fallet tillhör Paulus en alldeles särskild typ av mänskor. När man har sökt förstå Paulus ej som en utpräglad mänskotyp, utan såsom en mänska av allmännare snitt, har man måhända varit påverkad av tendensen i den uppbyggliga bibelutläggningen. Denna har nämligen lättast kunnat bruka de drag hos Paulus, som kunnat bli föremål för allmän kristlig anslutning. Även om detta tillvägagångssätt kunnat ha ett visst berättigande för det praktiska bibelstudiet, så har det för den historiska undersökningen medfört den olägenheten, att blicken förslöats för individuella olikheter och typernas särart. Det vill synas, som om något av detta ännu följde Zahn och Weiss i deras nyss nämnda konstruktion.

Men det förefaller oss, som om även Weizsäcker och Weinel, vilka eljest förstått så mycket av Paulus, i detta fallet ha mätt honom med oriktiga mått: i själva verket den försiktigt väljandes, ej den trotsige övervinnarens. På fullkomligt riktig iakttagelse vilar distinktionen mellan de »väljande» och de »kallade»:[1] de väljande, som utan någon från början given inre kallelse besluta sig för någon av de möjligheter, livet erbjuder; och de kallade, som av en för dem själva personligt viss, för orsakssökande psykologisk analys oåtkomlig, kallelse drivas fram till arbete och kamp för någon idé. Ej få av dem, som i mänsklighetens utveckling gripit djupast in, ha varit sådana kallade. Fullkomligt analogt är förhållandet med de gamle profeterna, en Amos, en

---

[1] Jfr Landquist a. a. sid. 271.

Jesaja, en Jeremia. De ha också uttryckligen grundat sitt uppträdande på Jahves kallelse: »När lejonet ryter, vem skulle då icke frukta? När Herren, Herren talar, vem skulle då icke profetera?» Amos. 3: 8; eller Jeremias djupa ord: »Men när jag sade: jag vill icke tänka på honom eller vidare tala i hans namn, då blev det i mitt hjärta såsom brunne där en eld, instängd i mitt innersta; jag mödade mig med att uthärda den, men jag kunde det icke». Jer. 20: 9. Samma inre tvång har drivit Paulus, då han gick sin väg fram, utan att »rådföra sig med kött och blod», och man kan alldeles icke förklara detta tvång ur någon som hälst konstellation av gynnsamma yttre omständigheter. En sådan visshet uppstår icke genom att man drager resultatet av andra fakta. Vissheten i Pauli kallelsemedvetande kan ej härledas ur den känsla av förpliktelse mot Jesu sak, han såsom förutvarande förföljare kände, och ej ur det intresse, han förut kan ha hyst för hedningarnes delaktiggörelse i Israels andliga rikedomar. Av dessa fakta kunde han lika väl ha dragit helt andra slutsatser. Ett själens grundfaktum, oavledbart, oförklarligt som andra grundfakta, är ett sådant eminent kallelsemedvetande [1].

WERNLE har haft blick för denna sak. På frågan, varifrån Paulus har fått vissheten om sin apostlakallelse, svarar han: »Die weitaus schönste Antwort steht im 1 Kor.: 'Zwang liegt mir auf. Wehe mir, wenn ich nicht missioniere'. Der Missionsberuf ist eine innere Nötigung, der Paulus gar nicht widerstehen kann. So sprachen die alten Profeten, so hätte Jesus sagen kön-

[1] Ett dylikt eminent kallelsemedvetande är ej att förväxla med en kristens kallelse i den betydelse, Luther har givit detta ord. I denna betydelse är kallelse något, som tillhör varje kristen, om av typen »kallade» eller »väljande» betyder intet. De »väljande» få sin kallelse därigenom, att de såsom sin kallelse tolka den uppgift, som blir lagd för dem. Jfr E. BILLING: Kallelsen.

nen» [1]. Paulus är en av de »kallade»; de förut nämnda forskarne tendera att göra honom till en av de »väljande».

Mot denna uppfattning strider det ingalunda, att Paulus under olika perioder av sitt arbete kan se tillbaka på hvad han gjort och i framgången av arbetet liksom i den alltmer uppenbart framträdande självständigheten av hans evangelium finna sin kallelse bekräftad. Och helt naturligt är det, att han inför andra styrker sin rätt att uppträda som apostel genom att visa på de vunna resultaten. Detta har han ofta gjort. Så kallar han 1 Kor. 9: 2 församlingen i Korint »inseglet på mitt apostlaämbetete», η γαρ σφραγις μου της αποστολης. Han har grundat kristna församlingar, därigenom har historien själv givit hans kallelse vitsord. Samma tanke finner man 1 Kor. 4:15. Likaledes anför han som vittnesbörd för sin kallelse, att han utfört tecken, under, kraftgärningar — allt »en apostels igenkänningstecken.» τα σημεια του αποστολου. 2 Kor. 12: 12. Jfr Rom. 15: 9. Framförallt får man i Galaterbrefvet en inblick i, huru Pauli kallelsemedvetande, som var givet med Damaskusupplevelsen vann bekräftelse genom vissheten om, att han hade ett självständigt evangelium och genom tanken på de vunna resultaten. I skildringen av Apostlamötet i kap. 2 kommer det lika starkt fram: dels att han kände sig ha en självständig uppfattning av evangeliet; το ευαγγελιον ο κηρυσσω εν τοις εθνεσιν v. 2; το ευαγγελιον της ακροβυστιας v. 7; dels att han just i sin framgång som missionär fann intyget om kallelsens riktighet. »Ty densamme, som hade stått Petrus bi vid hans apostlaverksamhet bland de omskurna, han hade ock stått mig bi bland hedningarne» v. 8.

På den fråga, som här är före, huru det religiösa innehållet har utöfvat inflytande på Pauli sedliga liv,

---

[1] WERNLE, Anfänge sid. 117.

är det ett betydelsefullt svar, detta: hans tro har gifvit honom en kallelse. För en man med Pauli starka läggning för mystik och för spekulation låg den möjligheten nära till hands att stanna i passiv overksamhet, att leva för sina känslor och sina förhoppningar, för sin betraktelse och förundran inför Guds stora gärningar. Känslan av att vara kallad till Kristi apostel bland hedningarne, det absoluta tvång, som däri låg, har tagit makten ifrån tendenserna till passivitet. Nu inordnar sig mystik, eftersinnande, längtan under den stora kallelsen, av den kunna alla gåfvor tagas i anspråk och förlänas värde, den bestämmer allt.

När Paulus i Antiokia uppträder med skärpa mot Petrus, Gal. 2, så kommer den vissa tonen och den fasta frimodigheten därav, att det är Jesu Kristi apostel, som talar. Väl låg framtiden i dunkel, oberäkneliga kunde följderna av brytningen med Petrus blifva. Men att tiga vore att svika Guds kallelse. Ärlighet och trohet mot Guds gärningar utmärka den väg, där Kristi apostel måste gå. Även om vägen i fjärran förtonade i dunkel, det var Herrens apostels väg, och i rätt tid, skulle väl han, som fört in på vägen, veta att låta sitt ljus skingra mörkret. Den »kallade» ser ej alltid målet, men han följer vägen så långt han ser den.

Han som i Korint uppträdde »i svaghet och med fruktan och mycken bävan» 1 Kor. 2: 3, om vilken man där sade, att han är ödmjuk, utan kraft, en mänska, på vars ord ingen aktar, 2 Kor. 10: 1, 10, han låter sig därav ej göras modlös. Ingen känsla av oduglighet och olämplighet för det viktiga arbetet fick taga överhand med honom. Han var dock av Gud kallad till apostel, och han visste, att »sina nådegåvor och sin kallelse kan Gud icke ångra.» Rom. 11: 29. Därför tänker han att frimodigt återvända till Korint, om så behöves »med stränghet, i kraft av den myndighet Herren har givit

mig, till att uppbygga och icke till att nedbryta». 2 Kor. 13: 10. Och lika förhoppningsfullt vänder han från världsstaden Korint sina blickar till världens huvudstad, viss om, att han som Kristi apostel skall kunna meddela församlingen där någon andlig nådegåva, Rom. 1: 11, och i känsla av, att en Kristi apostel hade plikter mot alla folk, Rom. 1: 14, så sant som Kristus hade gåvor för alla.

Alla svårigheter och umbäranden, som mötte honom på hans väg, faror av alla slag, ha ej förmått att hejda Kristi apostel på hans väg genom världen. Hans kallelsetro har hjälpt honom över hindren. Varje dag har han behöft för sin stora uppgift, och den omfattade allt. Den fick betydelse även för något till synes så periferiskt som hans händers arbete. Han driver åtminstone tidvis sitt hantverk dag och natt, för att därigenom själv förtjäna sitt uppehälle. Att betunga församlingarne skulle kunna bli ett hinder för evangeliet, 1 Tess. 2: 9; 1 Kor. 9: 18. Härmed har hans kallelse förvandlat hans händers arbete, så att det från att vara något betydelselöst, ett medel för livsuppehällets förvärvande bara, blivit en det nya personliga medvetandets egen, fria gärning. Att hans tro har givit honom en kallelse, det har varit ett faktum, som har sträckt sina verkningar över hela Pauli sedliga liv.

Om de religiösa motivens betydelse för Pauli sedliga liv är långt ifrån allt sagt därmed, att Paulus i sin religiösa upplevelse fått en kallelse. Saken kan ses under flera synpunkter. Även om, såsom redan är nämnt, mycket av det hithörande materialet lämpligare kommer till behandling längre fram, så måste dock här ytterligare något erinras om Pauli egenart. Vad som sätter sin prägel på hela hans religiösa och sedliga liv såsom kristen, är den plötsliga omvändelsen

genom Kristi uppenbarelse och de konsekvenser, som den har fört med sig. Tydligt är, att Paulus från synpunkten av hans religiösa utveckling tillhör typen »omvända», i den särskilda betydelse, detta ord fått i den moderna religionspsykologien. Och man kan säkerligen genom att använda denna kategori på Paulus komma till en i ett och annat avseende fylligare bild av honom. I allmänhet är ju uppdelningen av människor i typer ett viktigt steg på vägen till förståelsen av olika individualiteters särart och därför ock ett hjälpmedel, som bör komma till användning vid studiet av bibelns personer. Emellertid är det en fråga, som i dess helhet ej är lätt att besvara, huru Pauli egenskap att vara en »omvänd» i nyss antydda mening, har särskild betydelse i förevarande hänseende.

Redan innan den nyare religionspsykologien börjat göra omvändelsen till föremål för metodiska undersökningar och söka förstå den såsom en verklig nydaning av själslivet, hade Paulusforskningen övervunnit tendensen att, följande allmänna mönster, göra Pauli religiösa utveckling lik alla deras, som med ålder och erfarenhet småningom mogna. Den yngre Tübingerskolan har insett, att omvändelsen är en enastående epok i Pauli liv, att i den sker någonting nytt och egendomligt, som sätter djupa märken i hans själsliv. Och om Holsten och Pfleiderer (i sina äldre skrifter) ännu se omvändelsens enastående betydelse däri, att den omformar Pauli tankevärd, så har den nyare kritiska skolan med Holtzmann i spetsen förstått att värdera omvändelsen såsom en personlig kris, som på ett alldeles säreget sätt kom att gestalta Pauli hela andliga liv, hans känslovärd, hans viljeliv, ej blott hans tänkande. Något utöver vad som ligger i denna insikt kan man väl med hjälp av den nyare religionspsykologiens metoder egentligen ej vinna. Dock kommer

man liksom på säkrare mark, om man ser Pauli utveckling ej isolerad, men i den belysning, som en undersökning av andra jämförliga fall kan ge. Framförallt synes det vara en högst betydlig vinst för förståelsen av »omvändelsen», att denna nyare psykologi har fullständigt brutit med den äldre metoden att vilja förstå omvändelsen endast såsom ett led i en gradvis skeende utveckling genom att söka direkta förberedelser och efterföljande utveckling. Därigenom kom man lätt att bortskymma det typiska, nydaningen. Oss intresserar här mindre denna nyare psykologis försök till psykologisk förklaring av omvändelsefenomenet t. ex. ur det undermedvetnas värld, men det som synes oss högst värdefullt, är att denna psykologi förmår giva ett sannare uttryck för förloppets verkliga innebörd, än den gamla det kunde. Att den nyare psykologien avvisar alla »psykologiska förklaringar» i gammal stil är endast en fördel.

Man skulle kanske för vårt ändamål kunna sammanfatta det typiska i Pauli omvändelse under följande synpunkter:

1. Vad Paulus i omvändelsen erfor, det förnam han såsom en Guds gärning, ett Guds avgörande ingripande i hans andliga strider och svårigheter. »När han, som allt ifrån min moders liv har avskilt mig och som genom sin nåd har kallat mig, täcktes i mig uppenbara sin son». Gal. 1: 15 f. »Ty den Gud, som sade: 'ljus skall lysa fram ur mörkret', han är den, som har låtit ljus gå upp i våra hjärtan» 2 Kor. 4: 6. Visserligen hade han såsom en god farisé alltid haft en Gudstro, och om innehållet formulerades från tankesynpunkt, skulle kanske den nya tron, ej så väsentligt skilja sig från den gamla. Men skillnaden var, att hans Gud nu blev en levande Gud, som ingrep i hans historia och där gjorde under. Denna obestridbara Guds

närvaro i själen är avgörande för Paulus. Gent emot denna Guds skapande gärning var Paulus för sin egen känsla passiv. Från denna känsla stamma ord som: »om någon är i Kristus så är han en ny skapelse» καινη κτισις 2 Kor. 5: 17; därur äro alla de ord födda, som låta rättfärdiggörelsen, försoningen, upptagandet till barnaskap vara Guds gärningar, som han utför med människan.

2. Vad, som blev åstadkommet i Pauli själsliv, kan endast betecknas såsom en verklig nyskapelse, ny födelse. Inga obrutna linjer föra från det gamla väsendet in i det nya. Det nya är ej resultatet av de i det medvetna själslivet arbetande faktorernas samverkan, utan det är en uppenbarelse av förut alldeles okända möjligheter. Ej längre samma känslor som förr, ej samma hinder som förr; m. a. o. ett helt nytt jag med nya resurser har ersatt det gamla. »Nu lever icke mer jag, utan Kristus lever i mig.» Gal. 2: 20 [1].

3. Omvändelsen blir en oförgätlig händelse, den bildar en avgörande epok i Pauli liv. Hans liv delas i två perioder, tiden före och tiden efter, den ena mörk som natten, den andra ljus såsom dagen. Därigenom upphäves all osäkerhet, en fast punkt är given, från vilken fasthet och hållning förlänas åt hela det religiösa och sedliga livet. För Paulus är valet gjort, han har fått sitt begrepp om livets högsta rikedom bestämt och en värdemätare given, efter vilken allt i livet kan prövas. Därför blir hela det kommande livet orienterat till denna punkt, till den går allt tillbaka. Tacksamhet och glädje

---

[1] JAMES och STARBUCK lägga i sina undersökningar till omvändelsen särskild vikt vid detta. STARBUCK: »The central fact — is the functioning of a new and exalted personality. The'ego' is lifted up into new significance». a. a. s. 118 f. JAMES: »Det fungerande centrum för hans personliga energi» bliver ett helt annat än förr a. a. sid. 181.

över det vunna, frid och ro vid hågkomsten eller den fortfarande besittningen därav, känslor av denna art bli de dominerande. Och plikten förnimmes icke längre som den dödande bokstavens bud, utan som förpliktelse mot Gud, som har i nåd uppenbarat sig.

4. Fösöker man så sammanfatta omvändelsens direkta innebörd för Pauli sedliga liv, så är det tydligt, att han har blivit fylld av glädje, frid och förtröstan, och att därav en stark sedlig kraft har utgått. Han har kommit under Andens inverkan, och »Andens frukter äro kärlek, glädje, frid, tålamod, mildhet, godhet, trofasthet, saktmod, återhållsamhet.» Gal. 5: 22.

Däremot är det svårare att säga något med visshet om det sedliga läge, som han därmed har kommit ifrån, om hans sedliga livs inre gestaltning under den fariseiska perioden. Så mycket är därom avgjort, att han även då har levat för ideella mål, att han ej i likhet med många andra »omvända» har haft att ångra ett liv i synd och last[1]. Även i den stränga dom, han såsom kristen uttalar över sitt gångna liv, finns ingen antydan i den riktningen. Men om man går närmare i detalj och frågar, huru han fann sig som farisé, om han då var viss och stolt i sitt sinne och väl till mods, då han följande sin egen insikt kämpade mot Jesu lärjungar, eller om då en och annan gång modet har svikit honom och den olyckliges och söndersplittrades suckar ha uppstigit ur hans själ, så blir svaret ovisst. Av analogierna från andras erfarenheter kunna inga slutsatser dragas; ty till båda de nämnda möjligheterna kunna motsvarigheter uppvisas[2]. Och av Pauli yttranden har man dragit rakt motsatta slutsatser.

---

[1] Jfr WREDE a. a. sid. 10 och SCHLATTER: Der Glaube im N. T. sid. 405.

[2] JAMES a. a. sid. 129.

De enskilda ställen i hans brev, som här komma ifråga, äro dels Rom. 6 och 7, dels ett par andra mera i förbigående fällda yttranden. I Fil. 3: 5 f. yttrar han: »Jag som ifråga om lag varit en farisé, — — ifråga om rättfärdighet — en sådan som kommer genom lag — varit en ostrafflig man». Och i Gal. 1: 13 f: I haven ju hört om min förra vandel, under min judiska tid, — — att jag gick längre i judiskt väsende än många av mina samtida landsmän och ännu ivrigare än de nitälskade för mina fäders stadgar.» Dessa uttalanden visa, att han stått med i främsta ledet bland de judar, som satt till sitt livs mål att leva för lagen, men de säga ingenting om den inre sinnesförfattningen hos honom under denna tid. Man blir alltså hänvisad till Rom. 6 och 7. Av den gamla striden om tolkningen av detta stycke skall här endast det viktigaste refereras.

Paulus talar här om en smärtsam, sönderslitande strid mellan viljan och förmågan, mellan anden och köttet. Vi se bort ifrån, att en del tolkare i äldre och nyare tider här ha velat finna, ej uttryck för Pauli egna erfarenheter, utan en av systematiska eller apologetiska intressen betingad allmän teckning av förhållandet mellan köttet och anden. Det är efter vår mening omöjligt att komma ifrån den induviduellt personliga karaktären av vad Paulus här yttrar, så mycket mera som han låter det hela utmynna i ett gripande personligt nödrop och en personlig bekännelse[1]. Nu menar, för att välja en bland många, B. WEISS, att denna smärtsamma disharmoni tillhör Pauli tillstånd före omvändelsen, och att den är uppkommen ur hans

---

[1] SANDAY AND HEADLAM: »On the other hand, the whole description is so vivid and so sincere, so evidently wrung from the anguish of direct personal experience that it is difficult to think of it as purely imaginary». A. a. sid. 186.

[2] WEISS' kommentar sid. 304 f.

oförmåga såsom icke troende att fylla lagens bud [2]). Efter den uppfattningen är saken lätt: Paulus har såsom farisé bemödat sig att genom laglydnad nå rättfärdighet, men han har stött på hinder i sin natur och har så råkat i sorg och förtvivlan. Så har Jesu uppenbarelse övertygat honom om Guds nåd och fyllt hans sinne med frid och nya krafter. Men gent emot denna syn på saken har man från olika håll anmärkt: Paulus talar här ut ifrån sin kristna erfarenhet om sig såsom kristen. Så yttrar ZAHN: »Der Zwiespalt zwischen dem Wollen des Guten und dem Vollbringen des Schlechten, wie er hier schonungslos geschildert wird, ist erst durch seine Bekehrung in ihn hereingekommen» [1]. Eller: Paulus talar här visserligen om sig såsom jude, men han gör det i den belysning, som omvändelsen kastar över de gångna åren: då först lärde han förstå, att det gamla varit orent. Denna uppfattning har t. ex. WERNLE, och han kombinerar den med tanken på den apologetiska avsikten. »Der Pessimismus des Paulus ist nicht von irgendwelchen vorchristlichen Erfahrungen oder Gedanken erreichbar, sondern die Christuserfarung und die christliche Apologetik haben ihn erzeugt» [2]. Att Paulus i vad han här yttrar innesluter erfarenheter ur sitt liv efter omvändelsen, synes oss ofrånkomligt. Framförallt v. 24 och 25 styrka denna tolkning: »Jag arma människa! Vem skall frälsa mig från denna dödens kropp? — Gud vare tack genom Jesus Kristus vår Herre! Alltså lämnad åt mig själv, tjänar jag visserligen med min håg Guds lag, men med köttet tjänar jag syndens lag.» Här är det uppenbart, att Paulus talar om sig, sedan han lärt tacka Gud genom Kristus, och att han till slut för framtiden sammanfattar sin

---

[1] ZAHNS kommentar sid. 364.
[2] WERNLE: Anfänge sid. 164.

inre situation. Likaledes är det tydligt, att han i början talar om sin tidigare period: »Jag levde förr utan lag» o. s. v. v. 9 ff. Men då torde ZAHNS slutsats ha mycket för sig, att när Paulus först i imperpekt-former talar om sin ungdomstid och till slut med all säkerhet om sin nuvarande tid och sin framtid, så är det högst sannolikt, att så snart han övergår till att tala i presens form, så avser han just den närvarande tiden. Att han som kristen hos sig, lämnad åt sig själv, finner sådan genomgående oförmåga, stämmer väl överens med hans allmänna åskådning om den egna vanmakten och om Guds kraft såsom den allt utförande.

Om man då till en början utgår från detta såsom fastslaget, att Paulus här dels talar om disharmonien under sitt nuvarande tillstånd, dels också talar om sina yngre dagar, så har man att närmare söka fatta i sikte vad hans yttranden om de tidigare åren innebära och huruvida dessa äro fällda ifrån den ståndpunkt, han då intog, eller om de visa, huru han numera tänker om den gamla tiden. Först blir det då detta, att »när budordet kom, fick synden liv, och jag blev död» v. 9. f. Här berättas tydligen en erfarenhet, han gjort i yngre år, så som den då förnams. Men denna erfarenhet begrundar icke den principiella pessimism, som skulle göra livet under lagen outhärdligt. Den innebär icke mera än vad synagogans män länge varit på det klara med, och vad de samlat i läran om »den onda driften», att människan av egen kraft ej förmår något gott. Denna insikt blev dem en eggelse att sätta in all kraft på att kämpa mot det onda inom sig. I denna insikt ligger därför icke en erfarenhet, som för till förtvivlan om lagvägens riktighet. Har Paulus såsom jude ej kommit längre in i förtvivlan och i kampen, så kan man ej stanna vid den konstruktionen av hans liv, att livet under lagen skapade en olidlig känsla av disharmoni, vilken först

upplöstes i tron[1]. Ett steg längre föras vi av v. 13: »Har då det som är gott kunnat blifva mig till död? Bort det! Men synden har blivit det, för att så skulle varda uppenbart, att den var synd, i det att den genom något, som självt var gott, drog över mig död.» Här uttalar sig Paulus om ändamålet med lagens dödande verkan. Där först är saken satt på sin spets: lagen skall döda den syndiga människan, det är dess uppgift. Fortfarande talar han här om erfarenheter ur den gångna tiden, men nu ej längre såsom de då tedde sig, utan som de te sig nu, när ändamålet med dem blivit klart. Denna syn är icke en mänskas, som ännu har någon tanke kvar att genom lagen nå fram, utan den måste vara framsprungen hos en mänska, som redan har brutit med lagens väg, därför att hon funnit en bättre. — Så för oss denna undersökning att instämma i ZAHNS uppfattning: vad Paulus här yttrar giver icke stöd för den meningen, att han redan som farisé har varit i förtvivlan över lagvägens otillräcklighet, utan denna insikt har han först vunnit genom sin Kristusupplevelse. Först den vissa besittningen av livet har givit honom mod och rättighet att öppet vidgå, att den kamp, han förut fört, ej blott varit, men med nödvändighet måst vara utsiktslös. Efteråt har han t. o. m. kunnat om lagen hysa den tanken, att den ej var given att bringa liv, utan tvärtom att döda[2].

---

[1] Trots läran om »den onda driften» höll senjudendomen fast vid den enskildes frihet, hans förmåga att avgöra sig för lagen: »ebenso stark hält er (IV Esra) auch andererseits an dem Gedanken fest, dass Sünde nicht Naturnotwendigkeit ist, dass der einzelne verantwortlich ist für sein Tun, und dass der Unterschied zwischen Gerechten und Gottlosen auf dem freien Willen der einzelnen und ihrer Entscheidung für und gegen das Gesetz beruht»., BOUSSET a. a. sid. 466.

[2] Jfr JUNCKER a. a. sid. 64 ff.

Det svar på vår fråga, som vi med denna utvikning sökt, kommer alltså att lyda ungefär så: även om Paulus såsom farisé förnummit konflikten mellan lagens bud och viljans krafter, så har dock först hans Kristusupplevelse öppnat hans ögon för lagvägens principiella otillräcklighet; den har visat, att den disharmoni, som synden skapade i det sedliga livet, var oövervinnelig för hans egen kraft. Enligt den uppfattning av B. Weiss, som vi nyss anfört, skulle omvändelsens betydelse i detta hänseende ha varit, att den löst dissonansen. Dess betydelse blir ingalunda mindre, om den, såsom vi mena, har först till avgörande klarhet bragt den inre splittringens djupgående art, men så också medfört nya, rika krafter. Den har sen icke totalt avlägsnat svagheten, men den har bredvid densamma ställt en stor kraft, så att det normala livsförloppet blev ett ständigt övervinnande av svagheten. Den har medfört en livets rikedom, 6:2 ff, och inför livets rikedom vart det uppenbart, att lagens väg förde till döden.

Om man nu i dessa fyra punkter kan sammanfatta det hufvudsakliga i Pauli omvändelse, så blir det tydligt, att Paulus med allt detta visserligen genomgått en enastående erfarenhet, som ger hans religiösa utveckling en hög grad av individuell självständighet, men också, att denna utvecklings motsats mot andra människors dock endast är relativ. De stora, avgörande innehållen äro gemensamma. Även den långsamt, gradvis mognande religiösa människan har sina gränsstenar, sina avgörelser, sina värmande och lyftande erfarenheter[1], även hon måste bäras av gudomliga krafter, om hon skall komma framåt. Däri ligger berättigandet för, att

[1] Jfr Starbuck a. a. särskilt kap. »Adolescence — Storm and Stress.»

Paulus generaliserar sin egen erfarenhet och, själv av den ledd och danad, med dess hjälp söker leda andra.

Innan vi lämna detta kap., måste vi ägna ett ögonblicks uppmärksamhet åt Pauli själsegenskaper, åt hans naturliga och under livets lopp utvecklade själsanlag. Det skall belysa frågan, huru hans religiösa liv kom att bestämma det sedliga. Visserligen hade Paulus fått ett stort uppdrag, visst hade hans religiösa erfarenhet nått en utomordentlig grad av objektivitet och klarhet, men förutsättning för att den religiösa impulsen kunde bära någon frukt var, att den blev nedlagd i en mottaglig och aktsam själ. Riktigt är vad WERNLE därom yttrar: »Für eine feine und nüchterne Natur wie Paulus konnte das Evangelium der Rettung nur lauter Motive der Dankbarkeit, der Selbstzucht und Liebe enthalten; leichtfertigen Menschen war es eine Versuchung zu sittlicher Laxheit und Selbstgenügsamkeit» [1]. Det är särskilt några drag, som falla i ögonen. Paulus var en ytterst känslig natur; hans själ var en mark, där händelserna plöjde djupa fåror. Man märker detta icke bara ifråga om hans andliga erfarenheter, utan lika mycket av hans förhållande till församlingarne: deltagande med dem, allvarlig sorg över dem, överväldigande glädje över deras utveckling. Hans djupa känsla växte lätt till hänförelse; han glömde sig själv, gående upp i den sak, han skulle tjäna. En annan av hans mest utmärkande egenskaper skulle man kanske kunna nämna hans trohet mot sin egen historia. Vad han har genomgått, det är honom något värt, han går tillbaka därtill, och han förstår att lära någonting av allt vad han upplevat. Han sätter hellre allt på spel, än att han skulle lämna, vad han genom egen dyrköpt erfarenhet har vunnit. Därmed samman-

---

[1] WERNLE: Der Christ und die Sünde sid. 39.

hänger ett beteende, som WREDE och WEINEL beteckna som lidelsefullhet. Sådan skulle Paulus visa framförallt gent emot motståndare. Men hur vore det, om de stora ej satte in sin själ på att värna om vad de vunnit? Vidare är Paulus en ytterligt aktiv och energisk person. Om sig som jude yttrar han: »Jag gick längre i judiskt väsende än många av mina samtida landsmän» Gal. 1: 14. Även hans förföljelse mot de kristna visar, att han var villig att offra sig för sina ideal, sätta in något på deras förverkligande. En utmärkande egenskap är ock den starka hederskänsla, som så ofta framlyser ur hans brev. Han har satt sin ära uti att bryta nya banor, att förkunna evangeliet, där Kristi namn ej var känt, Rom. 15: 20; han vill framför andra apostlar ha den berömmelsen, att han förkunnar evangeliet utan lön, även om Herren har förordnat, att apostlarne skola ha sitt uppehälle av sin apostoliska gärning, 1 Kor. 9: 15.

Allt detta har haft den största betydelse för det sedliga livets utveckling. Hans religiösa erfarenheter kunde bli till en väldig sedlig kraft endast därigenom, att han var mäktig hänförelse för stora och ädla ting, och därigenom, att han förstod att i troget minne gömma intrycket av sina upplevelser. Även om allt detta ej förelåg såsom en färdig storhet från början, utan var statt i växande, om särskilt mycket har förädlats, mycket egoistiskt slagg bortbränts genom det överväldigande intrycket av Guds kärlek, som Kristusuppenbarelsen medförde, så står man dock här inför en ursprungligt given personlig utrustning.

I en tid, då i församlingarne ännu ingen tradition fanns utbildad, då ännu icke det för varje församling övermåttan betydelsefulla ledet av gamla mognade kristna fanns, har Paulus haft att leda utvecklingen, att fatta avgörande i de många svåra frågor, som de nya situa-

tionerna medförde, att »hava omsorg om alla församlingarne» 2 Kor. 11: 28. Att han har varit i stånd till allt detta, det beror å ena sidan på hans utomordentliga Gudsupplevelser, å andra sidan på hans varma och trofasta sinne, hans energiska och oförtrutna vilja.

KAP. II.

Religion och sedlighet i Pauli förkunnelse av evangeliet.

I den teckning Paulus ger av det sedliga och religiösa läget hos mänskor, som ännu icke kommit inom Kristi sfer, visar det sig, att han uppfattar den nöd, ur vilken mänskan söker hän till Gud, efter gammaltestamentligt betraktelsesätt. Genom profeternas mäktiga förkunnelse hade den insikten trängt sig in och blifvit en outplånlig visshet hos judrane, att Gud är rättfärdighetens Gud, som älskar det goda, men hatar och dömer all synd. Denna grundläggande insikt bestämmer all judisk fromhet, ehuru på olika sätt i äldre och senare tider. Hos profeterna stod denna tanken väl tillsamman med tanken på Gud såsom barmhärtig. Även i den efterexiliska församlingen, där allt mer den enskilda människan och Guds ställning till henne kom att träda i förgrunden, kände man till en tid ingen svårighet att för sig förbinda Guds rättfärdighet med hans barmhärtighet. Guds rättfärdighet och hans nåd äro korrelatbegrepp: »tag min själ ut ur nöden för din rättfärdighets skull» Ps. 143: 11[1]. Guds rättfärdighet fattas i anslutning till förbundstankarne såsom inneslutande ett Guds intresse för människans frälsning. Men denna uppfattning av Guds rättfärdighet får inom senjudendomen lämna plats för en annan: Guds rättfärdighet fattas ej längre såsom inneslutande ett intresse för människans frälsning, utan såsom ointresserad, kon-

[1] Jfr för det följande: BOUSSET a. a. sid. 436 ff. och 452 ff.

staterande, dömande. Samtidigt med denna förändring i uppfattningen av Guds etiska väsen och sammanhängande med den försiggår en omläggning i de rent metafysiska tankarne om Gud. Gud avlägsnas allt mer från människans känsla, det blir allt svårare att träda i levande förbindelse med honom. En mängd mellanväsen uppfylla tomrummet mellan Gud och världen och bli de översinnliga makter, som mänskan kan ha någon beröring med. Även om Gudsgripenhetens mystik, sådan den träder fram hos profeterna, ej är alldeles okänd i dessa tider, så är den dock mera ett önskemål än en verklighet. I forna tider hade mänskor varit av Anden gripna, i kommande dagar skulle Anden åter vara på färde, men för närvarande är livet öde: »Profeterna hava gått till vila» 2 Baruch 85: 3, »ingen profet finnes mer, och hos oss är ingen som vet för huru länge», Ps. 74:9. Det Messianska rikets tid, då Anden skall utgjutas över alla fromma, är ännu avlägsen. Den fromme har därför icke en värmande och inspirerande Gudsupplevelse att utgå ifrån och bäras av i sitt sedliga arbete, utan han blir ställd i den situationen, att han måste söka arbeta sig fram till att få mottaga en sådan upplevelse. Denna blir ej utgångspunkten, utan målet; hans sedliga liv blir icke en produkt av, utan en förutsättning för hans religiösa. »Der Gesetzeswandel der Frommen ist nicht die Auswirkung des freudigen Gehorsams gegen den gütigen Gott, sondern durch den Gesetzeswandel erzwingt der Fromme die Gunst Gottes [1]».

Över budet gick alltså vägen till Gud. Den disharmoni, ur vilken längtan att nå Gud och vinna trygghet hos honom är framsprungen, är disharmonien mellan lagens fordran och den egna gärningen. Visserligen väcker ock världsläget, lidandet, den yttre nöden,

---

[1] Bousset, a. a. sid. 444.

en trängtan efter en högre och bättre värld, men den nöd, varur den djupast fromme ropar till Gud, är ej den begränsade och tryckta timliga tillvarons nöd, utan det är den nöd och sorg, som vilar över lagöverträdaren. Samvetets anklagelser, lagens ouppfyllda bud, det är vad som skiljer från Gud. Det gudlösa sinnelaget består i syndighet, synden är det som omöjliggör en levande förnimmelse av Guds uppenbarelse. Till följd härav får det religiösa problemet sin spets i det etiska, frågan efter rättfärdighet inför Gud blir grundfrågan.

Den religiösa visshet, som vilar icke på den enskildes upplevelse, men på de erfarenheter, varom folkets historia vittnar, skärper å sin sida den etiska konflikten, eller bidrager åtminstone att göra det sår, den sätter i själen, djupare. Visserligen höres en och annan resignationens ton inom den judiska församlingen, men där blir ej den principiella resignation, som man t. ex. möter hos en del livströtta andar inom den hellenistiska världen vid denna tid. Det blir ej den resignerade stämning, för vilken andens liv är lika ovisst i världen överhuvud, som inom människan själv. Vissheten, som den judiska församlingen öste ur de heliga skrifterna och ur fädernas historia, att livets rike finns, att Gud håller det i beredskap för att uppenbara det i världen — det är blott synden, den bristande laguppfyllelsen, som ännu hindrar — denna visshet skärper sorgen och eggar till nya försök liksom till nya anklagelser. I förhoppningarnes ljusa skimmer hägrar i skyn det utlovade Gudsriket, men den givna lagen fordrar såsom betingelse för dess uppenbarelse ett rättfärdigt folk, och samvetets röst säger, att riket ej skall varda givet åt ovärdiga [1].

Denna grundsyn på det religiösa problemet, att

---

[1] Jfr SCHÜRER a. a. II sid. 466 och 530 ff.

Gud är rättfärdighetens Gud, har Paulus alltjämt fasthållit. Med senjudendomen har han hävdat, att det sedliga livets skador stänga vägen till Gud. Vid teckningen av förfallet bland hedningarne är det på det sedligt onda, på synden, han visar, för att angiva innebörden i avfallet från Gud och anledningen till det allt längre utvecklade fördärvet, Rom. 1: 18 ff. Köttets sinne visar sig vara fiendskap mot Gud, icke närmast genom otro, brist på vördnad inför Gud eller dylikt, utan därigenom, att »det icke är Guds lag underdånigt, ej heller kan vara det», Rom. 8: 7. Likaså är det på den etiska linjen Paulus bland judar och hedningar finner löftesrika tendenser. Det är åt dem, som »genom att göra vad gott är, söka härlighet och ära och oförgänglighet», som Gud skall giva evigt liv, Rom. 2: 27. »Men härlighet och ära och frid skall tillfalla var och en, som gör vad gott är, först och främst juden, sedan ock greken», Rom. 2: 10. Den strävan hos mänskorna, som evangeliet vill giva tillfredsställelse åt, är strävan efter rättfärdighet. Rättfärdiggörelse blir ett centralt uttryck för Guds gåva. Synden är det, som skiljer ifrån Gud, att göra det goda närmar människan till honom — däri överensstämmer Paulus med profeterna och med Jesus.

Denna syn på det religiösa problemet avtecknar sig skarpt emot en annan i den tiden framträdande: den som vi finna många drag av i den religiositet, som just då grep omkring sig i den hellenistiska världen och vars typiska innehåll är mystik, extas, gudomlig gripenhet och hänförelse. I åtskilliga av de österifrån stammande kulter, som vunno allmännare anslutning under hellenismens tid, liksom i Dionysoskulten, som länge haft sin inverkan på Greklands religiösa liv, är mystiken huvudsaken. Och »Die Moral ist der Mystik fremd [1]». Vad man efter denna själsart söker i sin reli-

[1] Erwin Rohde a. a. sid. 333.

gion komma ifrån är icke synden, utan jaget och världen, vad man vill uppnå är icke frid och förlåtelse och kraft till ett sedligt liv, utan att bli ett med Gud och förgäta allt annat. Säkerligen är det drag av dylik mystik, som träda fram i den Korintiska församlingens gudstjänstliv. Tungomålstalandet har varit ett uttryck för en etiskt ej bestämd religiös hänförelse, som har legat i samma linje som annan extatisk och mystisk fromhet i de tiderna [1].

Om vi från vår egen tid hämta tankar till belysning av Pauli egenart i detta fallet, så är det uppenbart, vart han hör hän. Två formuleringar av den religiösa frågan äro framträdande. En, som t. ex. Herrmann representerar, finner, att den fråga, som tron besvarar, är den av sedligheten formulerade: hur skall mänskan bli herre över sig själv, få ett eget självständigt liv? Övermäktiga naturtendenser bringa mänskans herravälde över sig själv ur hennes händer, och så blir hennes grundtanke såsom andlig individ, tanken, att hon har ett självständigt liv, ingen sanning. Den religiösa frågan blir, om människan kan finna sig ställd inför en makt, som i hennes inre övervinner henne, åt vilken hon kan hängiva sig och därmed bli självständig. Men denna makt finner hon ej i någon mystik, utan endast i en etiskt bestämd upplevelse, en upplevelse av Gud såsom den goda viljan. Hon måste därför veta vad det goda är och ha lärt att böja sig inför det för att kunna mottaga Guds uppenbarelse. M. a. o., att göra det goda är förutsättning för att komma till personlig religion, att göra allvar av de i de sedliga kraven liggande tankarne är vägen till religion.

Den andra formuleringen föreligger t. ex. hos W. James och Troeltsch. Den motsägelse och spänning, som alltid

---

[1] Jfr Feine, Zungenreden, R. E. XXI.

är den psykologiska drivkraften till religion, uppfattas här icke eller åtminstone icke med nödvändighet såsom etisk, sammanhängande med sökandet efter en herre, som mänskan kan helt och hållet underordna sig under, utan mera kosmisk, metafysisk. De hinder, som stänga människan ifrån en levande gudsförnimmelse äro av psykologisk art, och det som disponerar för en religiös sinnesförfattning är icke sedliga ting, utan det är att äga förmåga att livligt förnimma andliga realiteter, förmåga av objektiv realpresens. Vägen till religion blir då närmast andakt och vördnad, stillhet inför och hängivande åt det hemlighetsfulla, mäktiga, översinnliga [1].

Det är iögonfallande att dessa tvänne bestämningar av det religiösa livets förutsättningar ha fäst sig vid olika sidor i den religiösa företeelsen eller vid olika arter av religiöst liv. Och det är ock uppenbart, att vad HERRMANN gör till det väsentliga är just vad som för Pauli uppfattning av vägen till religion är utmärkande i motsats mot mystiken. På den sedliga linjen ligger avfallet, över det sedliga livets områden skall vägen gå tillbaka till Gud.

Även om Paulus sålunda har i görandet av det goda funnit ett människans närmande till Gud, så blir dock hans förkunnelse ingalunda närmast en moralförkunnelse. Han bedömer mänskorna i världen efter deras sedliga ståndpunkt, men ej närmast för att påverka dem till renare sedligt liv, utan för att upptäcka å ena sidan förberedelser å andra sidan hinder för evangeliets mottagande. Hans förkunnelse är framförallt en religiös förkunnelse, den talar om Guds nådiga uppenbarelse genom Kristus och närvaro i församlingen.

[1] Jfr JAMES a. a. sid. 27 ff. och kap. »Det osynligas verklighet.» TROELTSCH, Wesen der Religion, sid. 484 f.

Detta religiösa innehåll är icke bundet vid en sedlig måttstock, det har icke sin visshet eller sitt värde från dess förbindelse med det sedliga livet. Tvärtom, Guds uppenbarelse är ett självständigt faktum, i sig själv viss och värdefull. Den rymmer jämte de sedliga momenten även rent religiösa storheter: frid, hopp, tro, salighet, och vid dessa element kommer Pauli uppmärksamhet först och främst att fästas.

Vi ha i föregående kap. omnämnt, huru för Paulus själv Kristi uppenbarelse kom som ett helt nytt, alla värden och all även sedlig utveckling omkastande faktum, som ej av annat mottog sitt värde, utan bar det i sig självt. Likaså går ock Pauli förkunnelse först och främst ut på att förmedla en verklig Gudsupplevelse. Frågan hade Paulus ställt så: huru skall syndaren bli rättfärdig inför Gud, huru skall samvetet få frid? Svaret blir icke en förmaning att bättre hålla lagen, det intresserar sig överhuvud taget ej närmast för människans sedliga liv, utan svaret blir religiös innerlighet. Det vill ge, icke sedlig fullkomlighet, utan Gud, Guds närvaro i hjärtat. Det är alldeles riktigt, vad WERNLE säger om Pauli förkunnelse om domen: den slutar icke: gören bättring! utan: tron på Kristus[1]!

Visst kan man visa, att för Paulus tron hade betydelsen av sedlig ånger[2], visst också, att den rymde sedliga krafter för framtiden, men man kommer icke åt det väsentliga vare sig i Pauli religiösa världs genesis ej heller i dess egenartade värde, om man ej fasthåller den i sig vissa och värdefulla Gudsupplevelsen såsom

---

[1] WERNLE, Der Christ u. d. Sünde, sid. 99. Sin i denna bok uttalade uppfattning, att Paulus egentligen anser den kristne för syndfri, har W. sedermera frångått i »Anfänge». Jfr referatet av den diskussion, vartill WERNLES förstnämnda bok gav upphov hos JUNCKER, sid. 205 ff.

[2] Jfr SCHLATTER Der Glaube im N. T. sid. 350 ff.

det allt behärskande. Vad som har givit Pauli sedliga strävan såsom jude en förtvivlans energi, har icke varit kampen för sedlig fullkomlighet i och för sig, utan det har varit detta, att den sedliga fullkomligheten stod såsom enda vägen att nå fram till en livsfylld Gudsupplevelse. På det judiska stadiet skulle en förändring i det religiösa förhållandet — från dom och avstånd från Gud till frikännande och närhet — vara betingad av en ändring i samvetet, så vunnen, att livet fyllde lagens krav. Det kristna stadiets kännemärke och överlägsna styrka låg uti att en förändring i det religiösa förhållandet från dom till nåd först var skänkt. Nu är Gudsupplevelsen åt honom skänkt, utan att han förut nått någon sedlig fullkomlighet.

Denna erfarenhet kan ej härledas ur den föregående situationen, den stämmer icke alls överens med den förra logiken, utan upphäver denna fullständigt. Visst har Paulus sen försökt att inrymma det innehållet i den gamla logiken, men den inre omotsvarigheten och svårigheten i t. ex. rättfärdiggörelseläran och i försoningslärans juridiska linje visa, att här är något nytt tillkommet, som endast med svårighet rymmes i de gamla formerna. Gent emot det föregående måste därför den nya erfarenheten betraktas såsom alldeles självständig, irrationell, ett rent under. Då blir den närmaste följden och den första uppgiften att fördjupa sig i denna Gudsupplevelses verklighet, att andas ut i den och leva i den. Nu kan den sedliga strävan rent av innebära en fara att förbigå och förflyktiga den religiösa upplevelsen i dess avgörande och slutliga beskaffenhet.

Vad vi stödja denna framställning på, är framförallt Rom. 5 med dess paralell i Gal. jämte en del andra mera enstaka uttalanden, där den religiösa upplevelsens självständiga innehåll och egna värde lyser

fram. I Rom. har Paulus efter skildringen av den allmänna orättfärdighet, som råder bland judar och hedningar, i 3: 21 ff. talt om den rättfärdighet, som Gud har givit åt dem, som tro, och han kommer 5: 1 ff. in på vad denna människans rättfärdiggörelse har för betydelse för henne. Först och främst är det människans ställning till Gud, hennes religiösa förhållande, som har förändrats. Frid med Gud, tillträde till nåden, hoppet om Guds härlighet, visshet om frälsning undan vredesdomen — alla dessa olika uttryck för det nyvunna livets innebörd visa, huru Paulus just riktar uppmärksamheten på det rent religiösa. Först kap. 6: 1 ff. tager Paulus fram även den etiska sidan av den gjorda religiösa erfarenheten. Den fråga, varmed han inleder denna etiska del: »Vad vilja vi då säga? skola vi förbliva i synden, för att nåden må bliva så mycket större?» antyder något betydelsefullt. Den visar nämligen, att det följande icke står i ett lika omedelbart och självklart sammanhang med rättfärdiggörelsen som det föregående gjort. Kap. 5 får genom denna fråga karaktären av att vara en analys av rättfärdiggörelsens eget innehåll, där led efter led tages fram till beskådande för tanken, som med glädje dröjer vid det ena efter det andra, under det att i kap. 6 tanken söker efter mera avlägsna om än verkliga och betydelsefulla konsekvenser. Därigenom framstår emellertid den nya ställningen till Gud, den rent religiösa sidan, såsom rättfärdiggörelsens egnaste väsen. Detsamma framlyser tydligt ur Pauli argumentering i Gal. 3 emot lagivrarne. Paulus utgår här ifrån såsom fast värdemätare, att de undfått Anden. Den som har undfått Anden har redan kommit Gud nära; han behöver för sitt religiösa liv intet mera.

Huru självständigt känd och huru i sig värderad denna religiösa innerlighet är, visar sig även i andra uttryck

och sammanhang. Ett par typiska saker skola anföras.

Först och främst är det liv, som vinnes i den religiösa upplevelsen, likasom det eviga liv, som i fulländningen skall varda åt mänskorna skänkt, ingalunda bara ett sedligt gott, utan ett rent metafysiskt, vari även det sedliga inneslutes. När Paulus talar om ζωη eller om δοξα såsom sammanfattningen av allt det, som blivit de troende skänkt, så är hans tanke inne på metafysiska banor. »Was beim Apostel im Vordergrunde steht, ist vielmehr der Gedanke,, dass den Gläubigen gleiches Leben zu Theil geworden sei wie Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen. Das supranaturale Moment, eine Aenderung der transcendentalen Beziehungen des Lebens durch Gottes Gewalt und somit eine reale Gleichartigkeit mit dem himmlischen Leben des erhöhten Christus bei Gott, das ist das Entscheidende dieser Vorstellung»[1]. Starkast lyser detta fram i Kol. 3: 3 f. »Ty I haven dött och edert liv är fördolt med Kristus i Gud. När Kristus, han som är vårt liv, bliver uppenbarad, då skolen ock I med honom bliva uppenbarade i härlighet». Livet är så litet en enbart etisk storhet, att det är för mänskan fördolt hos Gud. Ändå tydligare träder denna supranaturala art fram i de tankar Paulus uttalar om det eviga livet och fulländningen. Det eviga livet eller frälsningen står i motsats ej bara mot synd, utan mot död och fördärv, Rom. 5: 17, 1 Kor. 1: 18 m. fl. Ej blott etiska, utan fysiska hinder skola övervinnas. I den utförligaste framställning, Paulus härom har, 1 Kor. 15, är det den genomgående grundtanken, att fulländningen omfattar de naturliga eller metafysiska livsbetingelserna: en ny existensform skall komma, de naturliga möjligheterna för livet skola avgörande förbättras. Han talar

---

[1] Titius a. a. sid. 252.

alltså om ett liv, redan uppnått och ännu mer föremål för förhoppningar, som är givet genom en Guds undergärning; om det har inverkan på människans sedliga liv, så har det dock ej sin självständighet och sitt värde begränsat därtill, det förändrar också de fysiska eller metafysiska livsmöjligheterna för henne.

En andra lika viktig sak är, att den stämning, som i den religiösa upplevelsen framkallats i själen, ingalunda helt och hållet och utan vidare låter sig upplösa i sedlig vilja. Tvärtom förer den till en konflikt mellan viljan att vara hemma hos Herren och förpliktelsen att bistå bröderna, Fil. 1: 21 ff. Tillgivenheten för Herren, glädjen över Gud, har ock en världsfrånvänd sida. Längtan efter Kristi uppenbarelse, 1 Kor. 1: 7, Fil. 3: 20 f, hoppet att få vara hemma hos Herren alltid, 2 Kor. 5: 1 ff, 1 Tess. 4: 17, har ett lika brett utrymme i Pauli tidigare och senare brev, i 1 Tess. och i Fil. Även i nådegåvorna, τα χαρισματα, rymmes åtskilligt, som har sitt värde icke därav att det har sedligt innehåll, utan därav, att allt förnimmes såsom ett andeverk.

Av dessa anförda skäl är det alldeles visst, att Paulus har fattat Gudsupplevelsen såsom en självständig, i sig själv viss och värdefull realitet. Att det ej är av en etisk, utan av en metafysisk förändring, som Paulus väntar den fulla livsmeddelelsen, visar, att etisk ofullkomlighet icke behöver vara ett hinder för Guds meddelelse åt mänskan. I själva verket ligger huvudpunkten i rättfärdiggörelseläran däruti, att den religiösa fullkomligheten skänkes åt den sedligt ofullkomliga mänskan. Och det är Pauli mening att mänskan skall fördjupa sig i och tillfullo tillgodogöra sig den religiösa upplevelsens rika innehåll oberoende av hennes sedliga livs brister. Därpå syftar all betraktelse av Guds gåvor, som blivit mänskan givna.

STEFFEN har i en uppsats[1] energiskt hävdat mystikens plats i den paulinska fromheten. Han finner i den flera drag av den verkliga mystiken: kontemplation, framträdande i den paulinska gnosis; extas, som röjer sig i tungomålstalandet och i den bön, som Anden ingiver, Rom. 8: 26. Vidare däri, att historien för Paulus förlorar sin betydelse: han känner icke Kristus efter köttet, 2 Kor. 5: 16; i hans världsflykt och dödslängtan, varom den ofta framträdande längtan efter parusien vittnar. »Weder bedarf der Mystiker der sittlichen Arbeit zu seiner reiferen Entwickelung — er ist ja in der Gottesgemeinschaft reich und vollkommen! — noch auch schliesst die Welt Grössen in sich, die für Gott wertvoll sind — die feindliche Welt des αιων ουτος soll ja doch in Kürze vergehen!» [2]

STEFFEN synes härvid ha träffande karakteriserat den sidan i Pauli fromhetsliv, att det religiösa är ursprungligt och självständigt gent emot det etiska. Då han därjämte lika starkt betonar den andra åt världen och åt de sedliga uppgifterna vända sidan, har han därmed icke infört en oförenlig motsats i Pauli andliga liv, utan endast givit uttryck åt en där faktiskt förefintlig spänning mellan olika tendenser[3]. Men då STEFFEN sammanfattar sitt resultat om Pauli mystik så: »sie verleugnet das Raum-, das Zeit- und das Selbstbewusstsein»[4], så har han däremot enligt vår mening skjutit

---

[1] STEFFEN a. a. särskilt sid. 124 ff.

[2] STEFFEN a. a. sid. 132.

[3] Jfr PFLEIDERER Paulinismus sid. 224: »Eben diese untrennbare Verbindung des religiösen Realismus eines in sich erfüllten und befriedigten Heilsbewusstseins mit dem in die Ferne blickenden und strebenden Idealismus, der das Heil auch wieder erst erhofft und das Ziel der Vollkommenheit auch immer noch erstrebt — das ist das Charakteristische der paulinisch evangelischen Ethik.»

[4] STEFFEN a. a. sid, 136.

över målet. Mindre viktiga synes oss de två första grupperna: rums- och tidsmedvetandet, vara. Om dessa träffar kanske STEFFENS omdöme tämligen rätt. Men däremot torde han döma alldeles oriktigt, då han hos Paulus finner en mystik, där självmedvetandet försvinner. Såsom bevis härför anför han att den kristnes individualitet uppgår i Kristi person. I enlighet därmed beskriver Paulus också sitt liv såsom kristen med passiva eller intransitiva verb: han är död med Kristus, uppstånden med honom, drives av Anden o. s. v. En ny människa är alltså vorden efter den gamla. Men i det som så anföres ligger icke något utplånande av det egna medvetandet. Att en sådan uppfattning av omvändelsens innebörd, att däri människans eget självmedvetande upphör för att lämna plats för ett annat, är omöjlig behöver, efter vad i föregående kap. därom sagts, ej nämnas. Och att icke ens Pauli mäst hänryckta tillstånd medförde självmedvetandets utplånande visar den bekanta berättelsen i 2 Kor. 12. Paulus säger om sig, att han var uppryckt ända till tredje himlen, om i kroppslig måtto eller icke, det vet han icke. »Men vad jag vet om denne man är, att han blev uppryckt till paradiset och fick höra outsägliga ord, sådana som det icke är lovligt för en människa att uttala», v. 3 f. Även i detta extatiska tillstånd skiljer han mellan en talande och sig själv såsom lyssnande, och där finns t. o. m. ett medvetande om, att de hörda orden ej få av människotunga uttalas. Även där är alltså självmedvetandet icke upphäft. Detta är ett viktigt karakteristicum för den paulinska fromheten, som skiljer den från all egentlig mystik [1].

Taga vi åter i och för orientering fram till jämförelse de två ovan (sid. 43) nämnda teorierna från vår egen tid, så finna vi, att fromhetslivet hos Paulus på

---

[1] Jfr LEHMANN a. a. sid. 101 ff.

denna punkt ej rymmes inom den HERRMANNSKA teorien. Enligt denna blir ju Gud av människan förnummen såsom Gud därigenom att han är den goda viljan. Innehållet i Gudstanken är på förhand givet. Även om HERRMANN i princip har övergivet värdeomdömet såsom avgörande om religionens sanning, så synes han icke ha fullt övervunnit de konsekvenser, som denna uppfattning förde med sig, då han giver den religiösa upplevelsen någon plats, endast försåvitt den uttryckligen ligger på den etiska linjen. Inom denna ram låter sig fromhetslivet hos Paulus ej infogas. Den religiösa upplevelsen blir, som vi sett, ej bara ett svar på de etiska frågorna, men ett sättande av ett helt nytt och självständigt förhållande. Det nya syftar ej bara åt detta livet och kan t. o. m. komma i konflikt med det etiska. Såsom irrationell, i sig själv vilande, är Gudsupplevelsen viss hos Paulus. Liksom vi nyss vid fråga om det religiösa livets förberedelse konstaterade, att Paulus bäst inneslöts inom den HERRMANNSKA teorien, komma vi alltså på denna punkt till den slutsatsen, att den andra teorien bäst kan utsäga det, som för Pauli fromhetsliv är karakteristiskt.

Även om Gudsupplevelsen ej står i relation endast till det sedliga, så har den dock, jämte annat, etiskt innehåll och det i eminent grad. Detta tar sig uttryck på olika sätt. I åtskilliga av de uttryck, vari Paulus kläder sin Gudsupplevelse: rättfärdiggörelse, försoning, syndaförlåtelse, är den etiska syftningen påtaglig [1]. I dessa trenne ord ligger en blick tillbaka, i alla tre ligger en tanke på den orättfärdige, fienden, syndaren, som har fått tillträde till Gud. Då Gudsupplevelsen av Paulus

---

[1] Om »frälsningsvittnesbördens själsliga synonymitet» jfr DEISSMANN, Paulus sid. 104 ff, och TITIUS a. a. sid. 196 ff.

förnimmes såsom syndaförlåtelse, så är den därmed satt i relation till föregående synd; de hinder, som äro övervunna ligga på den etiska linjen. Rättfärdiggörelsen säger detsamma under en annan bild: Gud har icke upptagit den syndiga människan med hennes skuld, utan han har frikänt henne från hennes synd. Försoningen, den må fattas mera juridiskt med tanke på Jesu död såsom försoningsoffer eller rent etiskt med tanke på sinnets vändande från uppror och fiendskap till enighet och frid med Gud, är också en uttydning av Gudsupplevelsen, som går på etiska banor. Även den tager bestämt sikte på sedliga skadors upphävande såsom villkor för Gudsupplevelsen. Att på så sätt olika bilder och uttryck kunna väljas för samma sak - jämte de nämnda förekomma även andra — visar, att Gudsupplevelsen var det grundfaktum, kring vilket meditationen sedermera rörde sig, sökande nya sidor och nya nyanser i samma företeelse. Att vid denna meditation över innehållet avståndstagandet från synden är en väsentlig sida ligger framförallt inneslutet i de tre nämnda uttrycken.

Lika bestämt träder Gudsuppenbarelsens etiska karakter fram i dess bindande vid Jesu liv. Här behöver ej närmare talas om arten av denna förbindelse. Men det är av avgörande vikt, att Paulus ser Jesu liv inriktat såsom en attack mot synden. Att Jesu död avsåg att uppenbara Guds rättfärdighet, Rom. 3: 25, att den var en död ifrån synden, Rom. 6: 10, att Jesus var av Gud sänd att borttaga synden, Rom. 8: 3, allt detta ställer Jesu liv och död i uttrycklig relation till synden. I den Gudsupplevelse, som är den paulinska fromhetens centrum, utmynnar alltså en hel historia: Jesu liv, död och uppståndelse. Och hela denna historia har etisk syftning.

Om alltså den religiösa upplevelsens syftning åt det etiska bevisar sig i den historia, till vilken den är knuten, och i den fast omfattade vissheten, att den varit möjlig endast i samband med en befrielse från synden, så fattas den också såsom ett verkligt brott med synden å människans sida, såsom en död från det gamla och ett nytt liv. Framförallt är det Rom. 6, som här är den viktiga texten. Sedan Paulus i kap. 5 skildrat den reilgiösa upplevelsens religiösa innebörd och följder: frid, hopp, visshet även i prövningen, framställer han 6: 1 frågan: »skola vi förbliva i synden?»

Och den frågan var väl motiverad, ej blott måhända genom förebråelser, som av motståndare framkastats, utan enligt sakens egen natur. Om den religiösa vissheten var uppnåelig, utan att den byggdes på det sedliga livets fullkomliga utveckling, var den då något, som var alldeles neutralt gentemot sedligheten? Kan trosvisshet stå tillsammans med vilken sedlig ståndpunkt som hälst? Är Pauli mystik sedligt indifferent?

I besvarandet av denna fråga röjer Paulus något av det mäst karakteristiska i hela hans kristendomsuppfattning. »Vi, som hava dött från synden, huru skulle vi ännu kunna leva i den?» Rom. 6: 2. En religiös nyskapelse har Paulus förut skildrat, nu låter han denna utan vidare innesluta en sedlig nyskapelse. Denna tanke utföres vidare 6: 1—11, »vi hava blivit begravna med honom», »vår gamla människa har blivit korsfäst med honom», »så mån ock I hålla före, att I ären döda från synden och leven för Gud i Kristus Jesus». I allt talas om en redan skedd radikal omläggning på det sedliga området.

Man skulle annars kunnat vara frestad att förmoda, att det endast var i religiöst avseende, när blicken vändes från människan och stannade vid Gud, som Paulus vågade postulera, att allt redan var vunnet; att han för

anblicken av Kristi översvinneliga härlighet glömt, att han själv och de andre voro människor, som bakom sig hade en historia av sedlig kamp och sedliga nederlag och framför sig en tid fylld av uppgifter, svårigheter och frestelser. Vad han här i kap. 6 yttrar, visar, att han ej glömt detta. Lika aktuell som någonsin är frågan om synden, djärft och triumferande är svaret. Människan är död för synden. Synden har icke längre någon makt över henne.

Huru är detta svar att förstå? Först och främst får dess innebörd icke bortskymmas genom någon avtrubbning av spetsen i orden »död från synden, leva för Gud». Den riktiga kommentaren till de orden ger Pauli egen erfarenhet. Träffande yttrar HOLTZMANN därom: »Sie leben jetzt ihrem Gott Röm. 6: 11, ihrem Herrn 14: 8, Kor. 5: 15, dem sie ganz zu eigen geworden sind. Der himmelsstürmende Idealismus dieser Lehre, wozu doch dem Apostel selbst die Wirklichkeit mer oder minder scharfe Kontraste bot, zeigt eben nur wieder, wie maassgebend für ihn die eigene Erfahrung gewesen ist und welch einen bis in die tiefsten Wurzeln des geistig- sinnlichen Daseins reichenden Bruch diese Erfahrung in sich schloss», — »Mit der Übertritt aus der Sphäre des Gesetzes in die Sphäre der Gnade hat die Herrschaft der Sünde ihr Ende erreicht Rom. 6: 19. Der Gläubige sündigt eigentlich nicht mehr. Aber die schlechte Wirklichkeit entspricht auch hier nicht die Güte der Construktion»[1]. Man kan förmodligen också härvidlag tänka på Pauli erfarenhet i församlingarne: ofta nog torde i de första församlingarne plötsliga omvändelser ha förekommit, där kontrasten mellan det gamla och nya livet var utomordentlig.

---

[1] HOLTZMANN a. a. sid. 150 f.

Omvändelsens egenskap att medföra en radikal omläggning just på det sedliga området får heller icke aftrubbas genom ett resonnemang som detta: otron är synden, tron är vad Gud av människan fordrar, därför består omvändelsens sedligt omskapande innebörd i övergången från otro till tro. En sådan uppfattning uttalar VIOTTI: »Då syndens väsen är att ej ge Gud äran (Rom. 1: 21), ligger i denna trons utveckling en kamp mot synden. Att ge Gud äran måste innebära självviskhetens död. Djupast sett är synden frånvaro av tro (jfr 14: 23)» [1]. Till Rom. 14: 23 återkomma vi sedermera och anmärka här endast, att vi hos Paulus icke kunna finna ett dylikt utplånande av gränserna mellan religion och sedlighet. Här i Rom. 6, där Paulus närmare utför innebörden i ordet »död för synden», talar han ej om otro och tro såsom motsatserna, utan om syndens välde över kroppen och dess lemmar, om begärelserna, om orenhetens och orättfärdighetens tjänande och såsom motsats till allt detta om rättfärdighetens redskap, om rättfärdighetens tjänst. Den brytning han här avser kan ej rätteligen betecknas såsom en brytning mellan otro och tro, utan en brytning på det rent sedliga området. Överhuvudtaget finna vi ingenstädes hos Paulus denna förväxling av tro och sedligt liv. Tron är icke en dygd enligt hans uppfattning. »Vad lagen begär är icke tro». Gal. 3: 12.

Man måste därför anse, att Paulus menar den sedliga omläggningen som en verklig födelse till ett nytt liv. Då han emellertid i samma stycke låter ordet om det redan vunna nya livet utmynna i en förmaning att övervinna synden, och då för övrigt alla hans sedliga förmaningar visa, att han visst icke räknade de troende såsom syndfria människor, så kan man icke utan vidare

---

[1] VIOTTI a. a. sid. 113.

stanna vid svaret, att Paulus har tänkt den religiösa upplevelsen såsom ett nytt livs början, utan man måste söka fatta saken närmare. Det är då påfallande, att Paulus talar om det nya livet i två sammanhang, med två olika uttryckssätt: Kristusmystikens och andelivets. I Rom. 6 är det Kristusmystikens tankelinje, som är uppe: »döpta till Kristi död», »begravna med honom», »leven för Gud i Kristus Jesus». På samma sätt framförallt i Gal. 2: 19 f. Andelivet såsom innefattande just ett nytt sedligt liv är ock på flera ställen omnämnt, framförallt i Rom. 8: »De som äro andliga hava sitt sinne vänt till vad andligt är», »de som drivas av Guds ande». Här bör också uttryckligen nämnas Gal. 5: 22, där det nya sedliga livets funktioner betecknas såsom Andens frukter [1]. Båda dessa tankelinjer inrymma en reflexion på mänskan själv, men de ha sin egentliga styrka i reflexionens riktande på Kristus och Anden. Denna dubbla syftning i de båda uttryckssätten är det som gör, att det ofta är svårt att avgöra, om anden, πνευμα, avser Guds ande, som lever i mänskan, eller mänskans egen ande, och om tanken i uttrycket εν Χριστῳ går mera till Kristus själv eller till människan såsom förenad med Kristus. Så är också tanken om det nya sedliga livet innerligt sammanvuxen med dessa två andliga situationer: antingen är blicken uteslutande riktad på Guds gärning, varvid människans synd ej får någon hindrande betydelse, eller är den riktad på henne själv, men på henne sådan hon är i de stunder, hå hon är av Gud fattad och lyft upp på ett högre plan.

En sådan återgång till något, i en avgörande stund, i lyftningens ögonblick, erfaret och beslutat, finna vi i Rom. 6. Paulus går där tillbaka till dopet, den akt

---

[1] Jfr Titius' framställning om andebegreppets eticering a. a. sid. 230 ff.

i vilken församlingens nya medlemmar ej blott genom en föresats, utan genom en offentlig bekännelse i gärning avskuro förbindelserna med det gamla och förbundo sig till framåtskridande på de nya vägarne. Dopet tvang människan till en slutgiltig avgörelse och genomgripande brytning med syndens gamla väsende. »Er war für sie (die Sünde) tot als Persönlichkeit in seinem Bewusstsein und Wollen. Alle bewusste Beziehungen zu ihr waren damit klar und deutlich abgeschnitten» [1].

Men därjämte är det under den religiösa gripenheten, som denna känsla av ett nytt sedligt liv är vunnen. Därpå tyder dess berörda sammanhang med den genomgripande Gudsupplevelsen, därpå tyder dess egenskap av andeverkan. Hela tonen och stämningen i Rom. 8 är upphöjd och hänförd, fylld av en översvällande känsla av Guds nåds rikedom. Tvivelsutan bör man här tänka på ett närmande till idealet, som i rika stunder äger rum. I verkligheten växer mänskans sedliga liv ej genom en jämn fortgång, ej därigenom att alla livets element äro lika långt hunna. Ur det medvetenhetsområde, som i den religiösa gripenhetens stunder tages i anspråk, är synden försvunnen, och det sedliga idealet förnimmes ej såsom något fjärran avlägset, men såsom av hjärtat fullt omfattat. Därför kan självreflexionen våga tala om en död från synden och ett liv för Gud. Eljest brukar ur självreflexionen födas känslan av synd och oförmåga; all förmaning, all känsla av fortsatt utvecklings nödvändighet grundas i den.

I nära sammanhang med den första punkten står därför den andra: känslan av det nya sedliga livet upp-

---

[1] MÜLLER a. a. sid. 252. Jfr för övrigt hela kap. »Die Taufe und der Durchbruch des neuen Lebens».

bygger sig ej på självreflexion, men framförallt på tanken på Gud, på ett bortseende från personen själv och en vila vid Guds gärning och kraft. Denna vändning ifrån självreflexion till tanke på Gud och på Kristus kommer redan med i vad nyss nämndes om dopet och om den religiösa upplevelsen. Dopet betraktas icke blott såsom en engång för alla utförd avslutad människans gärning, utan jämväl såsom en innerlig förening med Kristus. Vad som står fram för känsla och tanke, bestämmande dem, är Jesu liv, död och uppståndelse, Rom. 6: 3 ff. I samma banor går tanken om dopet även annorstädes, t. ex. Gal. 3: 27, Kol. 2: 12 [1]. Vi skola i nästa kap. återkomma till Kristusmystiken. Här skall endast en sida därav framhållas, och det är, att den tänker mera på Kristus än på människan. I Jesu liv, död och uppståndelse, såsom Paulus ser dem, föreligger en redan fullbordad brytning med all synd. Såsom en kamp mot syndens makter tänker Paulus Jesu liv, död och uppståndelse. Ju mera en människa efter den paulinska fromhetstypen kan i innerlig samkänsla leva sig in i Jesu liv och död, desto starkare blir känslan av att synden är borta och att allt är i ordning. Guds gärningar äro så mäktiga och giva en sådan trygghet, att människan i Gudsnärhetens ögonblick kan frimodigt se bort från sin egen synd.

Ur detta reflexionens fästande vid Guds gärningar förklaras ock den förvånande omständigheten, att Paulus, när han blickar framåt och tänker på de faror och svårigheter, som han ännu har att genomkämpa, kan rent utelämna de etiska. Ett känt exempel därpå är Rom. 8: 28 ff. Av det som skulle kunna skilja från Kristi kärlek, nämnes »bedrövelse eller ångest eller förföljelse eller hunger eller nakenhet eller fara eller svärd.»

---

[1] Jfr Juncker a. a. sid. 112 f.

v. 35. Och sedan räknas såsom hotande makter åtskilligt till samma yttre kategori hörande: »Ty jag är viss om att varken död eller liv, varken änglar eller andefurstar, varken något som nu är eller något som skall komma, varken någon makt i höjden eller någon makt i djupet, ej heller något annat skapat skall kunna skilja oss från Guds kärlek i Kristus Jesus, vår Herre», v. 38 f. Visserligen förekomma här ett par allmänt sammanfattande uttryck, men ingen anledning föreligger att bakom dem söka något från det uttryckligen nämnda så grundåtskilt, som synden och dess frestelser. Att Paulus, som likväl så starkt har känt syndens fara, kan tala så frimodigt, som om den icke funnes, och i framtiden endast se faror av yttre, fysisk karakter, det kan endast bero på att han vid synen på Guds gärningar egentligen kände syndproblemet löst redan. I Rom. 8 är just blicken riktad från människan till Gud.

Häri ligger den enda förklaringen till växlingen mellan de olika känslor inför syndens makt, som finns i Pauli brev. En annan bild får Paulus av människans läge och utsikter, om han ser på henne själv, hennes kraft, hennes gärning, eller om han fäster blicken på Gud, hans eviga krafter och hans gärningar. En blir hans stämning, då han uttalar självprövningens resultat endast, en annan, då hänförelsen över Guds frälsande gärning giver hans tunga ord. Det är alltså spänningen mellan vilande vid Guds löften å ena sidan och betraktande av sig själv, egna gärningar och egna krafter å den andra, som tager sig uttryck i de till synes motsatta svar Paulus ger på frågan: den kristne och synden [1].

I visshetslinjen fasthåller och fullföljer Paulus med det religiösa livets egen inre nödvändighet det absoluta

[1] Jfr Jacoby a. a. sid. 323, och Schlatter, Der Glaube im N. T. sid. 370.

beroendet av Gud, hans fullständiga makt över allt, även över den enskilde och hans sedliga livsutveckling. Känslan av beroende inför Gud vidgar sig till att omfatta allt, att se allt inneslutet i Guds gärning. Hela världen kommer att vittna om Guds gärningar, allt finner han peka i samma riktning. Ej något tillfälligt var det, som de hade upplevt, ej ett lyckligt ögonblicks ingivelse, ej en deras egen tanke. De hade upplevt något underbart i sina hjärtan, och se, när de slogo upp sina ögon, vittnade hela världen med dem. I samma riktning syftade all historia: löftets första tider, lagens tid, den kommande tiden; hedningar och judars erfarenhet avgav ett vittnesbörd om lag och nåd, som sammanstämde med församlingens erfarenhet; synliga och osynliga väsens förhållande, köttets och andens strid — allt pekade i samma riktning. Alltså, världen hade blivit en Guds värld, intet var undantaget från hans bestämmande och utförande.

Vad under, att för denna totalsyn människan själv försvann. Ej hennes förnimmande jag — i det samlades ju allt — men det hos henne, som ännu ej var redo: hennes föregående synd, hennes ännu icke utrotade benägenhet för synd. Vad under, att allt var ljus, att allt var övervunnet redan, att blott en liten tid av yttre faror och mödor var kvar. Kretsen av Guds gärningar var sluten: han bestämmer, kallar, rättfärdiggör, förhärligar. Där är ej tanke på hinder, ej möjlighet att kedjan någonstädes brister. Vad Paulus så har känt och uttalat, är ett kraftigt och storslaget uttryck för trons absoluthet. Paulus tecknar typen för en människa, i vars hjärta levande Gud bor. För henne fins inga hinder, ej fall, ej fara. För henne fins ej makt, ej väldighet utom Gud. Hennes beroende av Gud antager med nödvändighet kosmisk karakter: allt i världen förlorar sin förmåga av fördärv för henne, allt ordnar sig

in under trons aspekt, och för den människa, som så uppgår i Guds vilja och gärning, är syndfrågan löst.

Vid undersökningen av Pauli frälsningsförkunnelse ha vi alltså icke funnit några sedliga motiv. Där är icke plats för några sådana: allt rymmes i detta, att Gud har genom sin gärning omskapat människan, givit henne ett nytt liv, både religiöst och sedligt. Utan eget åtgörande framstår hon såsom en religiöst och sedligt levande människa. Men med den ovan framställda uppfattningen av Pauli ord om den död från synden och det liv för Gud, som tillhör en kristen, är det lätt att förstå huru postulatet, att döden från synden och livet med Kristus redan har inträtt, kan slå över i förmaning att döda synden och att ställa sig i Kristi tjänst. Så länge medvetandet är upptaget av betraktande av Guds vilja och gärning, är allt redan fullbordat; när blicken fästes vid människans eget liv och gärning, framträder allt såsom ofullbordat, som en uppgift, på vars lösande all energi skall sättas in. Vad som i Guds uppenbarelse i människan givits framstår då icke längre såsom rymmande en fullbordad sedlig omvälvning, utan såsom en gåva, mot vilken människan får förpliktelser. Så kan Gudsuppenbarelsen bli anknytning för sedliga förmaningar, dess innehåll kan på olika sätt särläggas och framdragas såsom sedliga motiv under livets kommande utveckling.

KAP. III.

De religiösa motiven i Pauli förmaning till sedligt liv.

Det har redan erinrats om att Paulus omedelbart till sitt stora evangelium om Guds frälsande och förnyande gärning knyter förmaning att vandra på ett evangeliet motsvarande sätt. I Rom. och Ef. har Paulus i en särskild avdelning i brevets slut sammanfört förmaningar, anknutna till den föregående religiösa förkunnelsen, Rom. 12 ff., Ef. 4 ff. T. o. m. i Rom 6 fogar han till orden »Så mån ock I hålla före, att I ären döda från synden ock leven för Gud i Kristus Jesus» denna uppmaning: »Låten därför icke synden hava väldet i edra dödliga kroppar», Rom. 6: 11 f. I själva verket finna vi, att en stor del av allt vad Paulus skrivit rör det sedliga livet; anvisningar och förmaningar i de mäst olika hänseenden upptaga en stor del av hans brev. Även där han såsom t. ex. i 1 Kor. riktar sitt brev till τῃ εκκλησιᾳ του θεου, ηγιασμενοις εν Χριστῳ Ιησου, κλητοις αγιοις, och där han kan tala om sin tacksägelse för »den nåd, som blivit dem given», har han många anmärkningar att rikta mot deras sätt att i livet omsätta evangeliets nya impulser, mången vägledning att giva i svåra fall, många motiv att visa till för ny energi och spänstighet inför de sedliga uppgifterna. Samma är förhållandet i alla breven. I de nya lägen, som kristendomen i hans församlingar ställdes i, har Paulus måst finna ut och göra gällande de sedliga konsekvenserna av den kristna tron. I den stora helle-

nistiska folkvärlden ha helt andra praktiska frågor rörande sammanlevnaden människor emellan och beträffande ställningen till samfundet förelegat för de unga kristna församlingarne, än som inom det gamla judiska området i Palestina kommo fram. Därför höra vi framförallt Paulus i breven tala såsom själasörjaren och församlingsföreståndaren. Han ger, ofta på direkt förfrågan, förmaningar och råd i frågor rörande enskilda eller församlingen, varom man varit oviss, liksom han också ger undervisning och tröst i sorger och bekymmer som växte fram individuellt ur det nya läget. Och man måste beundra den energi och kraft, den enkla saklighet, han i dylika fall ådagalägger. Troligen har denna sida av hans praktiska arbete långt mera än hans stundom konstlade rabbinska argumentering på den teoretiska linjen satt prägeln på hans arbete som missionär. Och helt säkert har denna praktiska läggning i hans verksamhet varit mera förståelig för de enkla människor, som ofta voro hans åhörare, och vunnit åt honom många lärjungar bland storstädernas hantverkare och köpmän, bland byarnes arbetare och lantmän.

Det innerliga sambandet mellan Gudsdyrkan och ett sedligt liv, som i Jesu förkunnelse får ett enkelt och ursprungligt uttryck, och som likaledes var själva kärnan i Pauli predikan om korset, var ingalunda en självklar sak för de på hellenismens botten vuxna församlingarne. Att upptaga en ny kult var i denna religionsblandningens tid icke något så märkvärdigt, och att religionen i någon mån skulle influera på en persons allmänna liv var ock här och där väl funnet vara riktigt. Men ofta var religionens sfer begränsad till kulten. Vad därutanför låg ordnades efter andra principer. Den grundstämning, som bestämde det allmänna livet, var ej fluten ur religionen. Med samma tendens blev Kristus ofta mottagen. »Man stand eben zum Christentum nicht viel

anders als früher zum Kulte des Poseidon, der Isis, der Göttermutter: es war ein zum Leben notwendiges Stück; aber das Leben selber bestimmte es nicht» [1]. Kristendomens starka förbindelse mellan religiöst liv och sedligt, dess energiska hävdande av de sedliga kraven var ingalunda något självklart. Detta blir den ena bestämda anledningen för Paulus, att i rent uppbyggande intresse klarlägga evangeliets sedliga väsen. En annan anledning hade han i den judiska propagandan, vilken mot hans evangelium riktade den förebråelsen, att det åsidosatte lagen och gav fritt rum åt sedlig slapphet.

Av sådana anledningar äro Pauli brev överallt genomvävda med förmaningar. Av sin egen personliga, innerliga bundenhet vid Jesus Kristus, av sitt eget rika religiösa och sedliga liv har han funnit djupa och rika motiv, som han har förstått göra fattliga och verksamma i församlingarne. Man finner hos honom ingen ängslig motivanalys, avgjort och klart riktar han tankarne från människan till Gud och hans välgärningar. Så överväldigande är vad där möter människan, att hon ej får tid, ej kan ha tanke på, att allt för mycket syssla med tankar över sig själv. Lika litet skall man hos honom påträffa de långt utdragna motiveringar, de oändliga bevis för dygdens värde, som förhärskade inom diatriben i Pauli omgivning. Hela den i senjudendomen vanliga eudaimonistiska motiveringen: det är klokt att vara gudfruktig och dygdig, och den hos hellenismen mötande estetiska: dygden är det sköna [2], saknas hos Paulus. Man behöver endast lägga på bredd ordspråkslitteraturen eller t. ex. Epiktets Enchiridion och Pauli brev för att få ett starkt intryck av den oerhörda olikheten. För Paulus äro alla impulser i sedlig riktning, all hjälp mot moralisk förslappning, alla värden, som

[1] v. Dobschütz a. a. sid. 63.
[2] Jfr Lütgert a. a. sid. 38.

göra det lönt att offra sitt livs dagsverke i kamp för det goda, inneslutna i ett enda faktum: Guds överväldigande uppenbarelse i Jesu liv, död och uppståndelse. En hänvisning därtill, det är huvudsaken i hans sedliga motivering. Rikedomen i hans känslovärld har slagit många broar, på vilka detta ena stora faktum har banat sig väg fram till viljan, att sätta henne i rörelse.

Även den rent religiösa motiveringen hos Paulus avtecknar sig med bestämda konturer emot både den senjudiska religiösa motiveringen och emot den, som i Jesu förkunnelse förekommer. Ifrån den inom senjudendomen vanliga religiösa motiveringen av det sedliga livet skiljer sig den paulinska framförallt därigenom, att i den aldrig förekommer en argumentering efter denna art: man måste göra det eller det för att därigenom bli förtjänt av Guds välbehag, finna tillträde till Gud [1]. Denna lagreligionens förbindelse av religion och moral är här principiellt övervunnen till evärdlig vinst för religionen, för sedligheten och för bådas inbördes sammanhang. Religionens omfattande av hela människan och allt hennes förhållande, även det sedliga, kommer däri till uttryck. Det fullständiga beroende, som är den etiska religionens själsstämning, får bestämma människan. Den religionshistoriskt epokgörande vinsten i den religiösa motivering av sedligheten, som Jesus har grundlagt och som Paulus sen har under andra förhållanden utfört, består däri, att motiveringen går tillbaka på Guds redan erfarna välgärningar. Det sedliga livet kommer att växa under Guds påverkan, det har ej som mål att förvärva hans nåd.

I detta avseende står Paulus på samma linje som Jesus. Vad som emellertid även inom denna gemensamma grund förlänar den paulinska motiveringen dess

---

[1] Jfr Bousset a. a. sid. 472.

egendomlighet är detta: han har sett all Guds barmhärtighetsbevisning i detta enda, Jesu liv, död och uppståndelse. Han har däremot icke hämtat några motiv t. ex. från Guds försyn [1]. Man finner hos honom ingen motivering av den art som ligger i Jesu ord: »Älsken edra ovänner och bedjen för dem, som förfölja eder, och bliven så eder himmelske faders barn; han låter ju sin sol gå upp över både onda och goda och låter regna över både rättfärdiga och orättfärdiga». Mt 5:44 f. För Paulus är allt samlat i Kristus. Denna kristocentriska utgångspunkt är ju för övrigt i alla avseenden typisk för Paulus. Den bestämmer icke bara hans sedliga motiv, kring densamma är hela hans religiösa liv orienterat. Hans fromhet är mera efter andra artikelns art och efter tredje än efter första.

En sammanfattning av de religiösa motiv, varav Paulus vid sin förmaning i olika riktningar gör bruk, skulle kunna göras med gruppering efter de olika psykiska drifter: tacksamhet, pliktkänsla o. d., som förmedla motiveringen. Bättre torde dock vara att gruppera efter det religiösa innehållets olika moment. Ett sådant förfarande motsvarar bäst Pauli ständiga riktning på det objektiva. Än tager han fram en sida, än en annan av Guds gärningar för att genom tanken därpå styrka till sedlig ansträngning. Vi vilja söka sammanfatta det hela i fyra punkter: motiv, hämtade från förhållandet till Kristus, från de nya Gudserfarenheterna, från den i tron vunna uppfattningen av världen och från de eskatologiska förväntningarne.

Ovan är framhållet, att hela den religiösa motiveringen bygger på Kristus, är i andra artikelns ande. Däremot kan det synas stridande att i en särskild punkt angiva motiv, hämtade från förhållandet till Kristus. Därur skulle ju allt vara kommet. Men detta resonne-

[1] Jfr Lütgert a. a. sid. 186.

mang är ej riktigt. Ty man kan hos Paulus urskilja de motiv, som äro hämtade från samkänslan med Kristus själv såsom individuell person, med hans ställning till livets frågor, med hans lidande, död och uppståndelse. Dessa motiv bilda en särskild grupp gent emot de andra, som bygga på den förändrade ställningen till Gud. Även dessa senare äro hämtade ur erfarenheter gjorda inför Kristus. Men han ses då mera som uppenbarare av Gud, ett Guds ord till människorna, ett tecken på Guds sinnelag mot mänskligheten. Man måste därför skilja mellan de motiv, som ha sin styrka i anslutningen till Jesus som person, och dem, som äro vuxna fram ur den nya ställning till Gud, som genom Kristus inträtt.

1. Motivering ur förhållandet till Kristus.

Ur förhållandet till Kristus avvinner Paulus på olika sätt motiv för det sedliga livet. En motivräcka ansluter sig till tankarne om Kristus såsom Herre, en annan till tanken på honom såsom förebild. I båda dessa ingå tankar om honom såsom den, som med personlig uppoffring har utgivit sig för människorna. På ett särskilt sätt bestämmes och modifieras detta förhållande i Kristusmystiken.

a. Kristus såsom Herre.

Paulus använder ofta om Kristus beteckningen κυριος, än detta ord ensamt, än κυριος Ιησους Χριστος, än Ιησους Χριστος κυριος ημων. En gång skriver han Χριστου Ιησου του κυριου μου, Fil. 3: 8. Komplementord är i regel δουλος, en gång οικετης, Rom. 14: 4 och en gång υπηρετης, 1 Kor. 4: 1.

Deissmann har tagit fasta på det sakförhållandet, att ordet κυριος i det samtida folkspråket fått en alldeles bestämd innebörd såsom beteckning för en gudomlighet.

I detta språkbruk, vilket vid den tiden vunnit allmän utbredning, var nedlagd den österifrån stammande religionsuppfattningen, enligt vilken guden tänktes som herre, kultbröderna som hans slavar[1]. Det språkbruk som Paulus upptager, då han betecknar Kristus som κυριος, har alltså redan förut en alldeles specifik innebörd; ordet herre är icke bara ett namn. Vi ha nu här att fråga: vad innebär det för en kristtrogen människas sedliga liv, att hon känner sig såsom slav åt Kristus såsom Herre? Vilka sedliga impulser utlöser den kristnes medvetande att Kristus är hans Herre?

Det visar sig vid ett närmare skärskådande av denna fråga, att *kyrios*-tankens innehåll kommer att framträda och påverka människan på olika sätt, beroende på huru den fattas. En bestämd syftning får den, då tanken riktas på det sätt, den gärning, genom vilken Jesus blivit Herre, en annan då reflexionen stannar vid vad det innebär, att han nu är Herre.

En alldeles särskild art får den förpliktelse människan såsom δουλος har till Kristus såsom κυριος, när tanken faller på huru Kristus har blivit människans herre. Det är nämligen genom sin död. Både *kyrios*- och *doulos*-benämningen äro direkt satta i samband med Jesu lidande och död, och det ej bara vid ett mer teoretiskt intresserat frågande därefter, utan dessa tankar få sin egentliga valör därav. 'Kristus är herre' innesluter i sig:, 'ty han har lidit'; 'människan är hans slav' omfattar också utan vidare detta: 'ty Kristus har genom lidande förvärvat henne'.

Uttryckligen sättes Jesu död och uppståndelse såsom syftande till att han skulle bli herre i Rom. 14: 9: »Ty därför har Kristus dött och åter blivit levande, att han skall vara herre över både döda och levande». Alldeles samma tankegång följer Paulus i Fil. 2: 8 f.,

[1] DEISSMANN: Licht vom Osten, sid. 264 f.

ehuru han där icke uttalar själva ordet κυριος, utan ersätter det med »det namn, som är över alla namn»: »Han ödmjukade sig själv och blev lydig intill döden, ja intill korsets död. Därför har ock Gud högt upphöjt honom över allt och givit honom det namn, som är över alla andra namn.» Åt hela *kyrios*-tanken förlänar denna dess förbindelse med lidandet dess säregna karaktär. »Korset ger åt herretanken s. a. s. hjärtelagets bevekande innerlighet. Korset förlänar herraväldet kärlekens makt och rätt» [1].

I de ställen, där det talas om hur människan blivit Jesu slav, är förbindelsen med tanken om Jesu död ej genast lika klart framträdande. Av vikt äro här närmast två ord: »Veten I då icke ... att I ickeären edra egna? I ären dyrt köpte». 1 Kor. 6: 19, och »I ären dyrt köpte, bliven icke människors trälar.» 1 Kor. 7: 23. Även om icke själva ordet δουλος Χριστου på dessa ställen nämnes, så visar dock motsatsen till: »edra egne» och till: »människors trälar», att just tanken att människan är köpt till Kristi livegne här föresvävar Paulus. Såsom Kristi egna få de troende icke kasta bort sig själva genom hängivande åt sinnlighet, ej heller behöva de bekymra sig över en beroende och låg samhällsställning: i hjärtat äro de fria såsom av Kristus upptagna till livegne. Nu fästes i dessa ord visserligen avseende vid att ett pris erlagts för människans friköpande, men syftningen på Jesu död för människan är därmed icke utan vidare given. Att ett pris nämnes, det kan nämligen fattas på olika sätt; den kraft till sedlig handling som erinran om det erlagda priset vill utlösa kan förmedlas på två skilda sätt. Antingen kan Paulus tänka saken så: Jesus har gjort en så stor uppoffring, därför är människan skyldig honom ett offer igen, eller så:

---

[1] Viotti a. a. sid. 102. Jfr ock härtill sid. 65 f. och sid. 103 f.

Jesus har på rättsgiltig väg kommit i besittning av människan såsom slav, därför är hon skyldig honom lydnad. I förra fallet är kraften rent etiskt förmedlad, i andra fallet på juridisk väg. För den senare tolkningen tala en del av DEISSMANN anförda omständigheter. Han har uppvisat, huru orden om friköpning, απολυτρωσις, om priset, τιμης, och om kristusslaven rymma bilder, hämtade från den i antiken vanliga seden av sakral friköpning. En slav friköptes därigenom att åt hans herre ur en tempelkassa erlades en köpeskilling, varefter den friköpte räknades såsom slav åt den gudomlighet, av vilken friköpningen skett. Det är alltså från ett rättsligt område bilden är hämtad, och tonvikten kan där synas böra falla på att allt tillgått enligt rättens krav. Vid angivandet av friköpningssumman riktas uppmärksamheten icke på dess storlek, utan därpå att överhuvud en summa blivit erlagd i laga ordning. I denna riktning talar verligen det ord, varmed Paulus på de nämnda ställena angiver summan, τιμης, för ett pris. »Die Uebersetzung Luthers *teuer erkauft* ist wohl nicht richtig. Paulus betont nicht die Grösse des Kaufpreises, sondern die Tatsächlichkeit der Loskaufung» [2]. Längre fram lämnar DEISSMANN frågan öppen: »Weiter ist zu fragen, ob der *Preis* ein notwendiges Glied des Gedankens ist, oder eine nicht weiter auszudeutende Einzelheit des Bildes» [3]. Det är tydligt, att det innebär en betydlig variation i känslan inför friköpningen, om den tänkes så: I ären icke edra egna, I ären i laglig ordning köpte, eller så: I ären icke edra egna, I ären dyrt köpte. I senare fallet får hela tanken om Jesu uppoffring plats med dess hjärtebevekande kraft.

Ur dessa nämnda ord ensamt synes ingen säker

---

[1] DEISSMANN, Licht vom Osten, sid. 239 ff.

[2] DEISSMANN, Licht vom Osten, sid 244 not 5.

[3] DEISSMANN, Licht vom Osten, sid. 247.

slutsats kunna dragas i berörda avseende. Möjligheten att Paulus där ej närmare riktar tanken på vilket priset var, måste medgivas. Emellertid synas några andra ord bestämt ådagalägga, att i bildserien om slaveri och friköpning tanken om Jesu död såsom priset ingått såsom en hela bildens känslovärde bestämmande faktor. »Så haven ock I, mina bröder, genom Kristi kropp blivit dödade från lagen för att tillhöra en annan». Rom. 7: 4. Vidare: »Och han har dött för alla, på det att de som leva icke mer må leva för sig själva, utan för honom, som har dött och uppstått för dem». 2 Kor. 5: 15. Och likaledes i ordet: »Kristus friköpte oss från lagens förbannelse, när han blev en förbannelse för oss. Så är ju skrivet: Förbannad är var och en som är upphängd på trä.» Gal. 3: 13. Alla dessa ord beröra bildserien om friköpning och slaveri: εις το γενεσθαι υμας ετερῳ i det anförda ordet ur Rom. och ινα οι ζωντες μηκετι εαυτοις ζωσιν αλλα τῳ υπερ αυτων αποθανοντι και εγερτεντι ur ordet från 2 Kor. syfta på att äganderätten till dem övergått till Kristus, och ordet ur Gal. εξηγορασεν är det vanliga uttrycket för slavens friköpande. Då på alla dessa ställen Jesu död är nämnd såsom det som medför förändringen, så synes detta ådagalägga, att Paulus åtminstone understundom vid bruket av förevarande bildserie har riktat uppmärksamheten på Jesu död såsom det erlagda priset, och att just detta har givit bilden dess stämningsinnehåll [1].

Detta ger oss berättigande att till belysning av ifrågavarande art av motivering anföra de ord, där Paulus motiverar ett sedligt förhållande med erinran om att Jesus dött för människorna, även om han icke sätter detta i direkt relation till herre- och slav-tankarne. På två ställen sätter han ett människans förhållande i fråga

---

[1] I motsatt riktning KRAEMER a. a. sid. 63.

om adiafora under kärlekens synpunkt, med den inträngande motiveringen, att man ej får bruka dessa ting så, att nästan, för vilken Kristus lidit döden, tager skada. 'De starke' i Rom. 14 förmanar han att taga hänsyn till 'de svage', med följande ord: »Bliv icke genom din mat till fördärv för den som Kristus har lidit döden för» v. 15. På samma sätt bjuder han i 1 Kor. 8 dem som ha insikt om avgudar och avgudaoffer att besinna, att de icke bli sin mindre vidsynta nästa till skada: »Genom din kunskap går ju då den svage i fördärvet — han, din broder, som Kristus har lidit döden för» v. 11.

En väg, på vilken Paulus leder kraft till det sedliga livet ifrån tanken om Kristus såsom herre och människan som hans slav är alltså den, att han fäster uppmärksamheten vid huru detta förhållande har kommit till stånd. Och då ligger åtminstone understundom tanken på offer och lidande bakom. Kristi *kyrios*-ställning har sin grund i hans offer för människan. *Kyrios-doulos*-tanken får sedligt motiverande kraft icke bara genom de konsekvenser den för med sig, utan även genom de förutsättningar, varpå den vilar. Där ligger i denna tanke innesluten icke bara en reflexion på makt och regering, utan även en tanke på lidande och offer: i föreningen av båda består dess sedligt religiösa värde. Paulus talar nästan aldrig[1] om Jesus såsom frälsare, och aldrig har han uttrycket 'lidande frälsare' eller motsvarande. Måhända har detta sin förklaring däri, att han i stället har förbundit herre-namnet med lidandet. Kristus är för honom: Herre efter lidande eller genom lidande.

Vare sig Paulus vill visa nästans värde för att göra en människa aktsam och offervillig gent emot nästan,

---

[1] Endast 2 gånger: Ef. 5: 23: »Kristus är församlingens huvud, han som därjämte är denna sin kropps frälsare». Och Fil. 3: 20: »därifrån vänta vi ock Herren Jesus Kristus såsom en frälsare».

Rom. 14, 1 Kor. 8, eller han vill framhäva den egna personens värde, som icke får vårdslösas, 1 Kor. 6 och 7, eller han vill visa på försakelsens väg i allmänhet, Fil. 2, så har han haft ett gripande och verksamt motiv att peka på: Kristus är Herre, han har lidit för människorna, han har rätt till dem. Skarpast framträder denna motivering, där den, som i Rom 14 och i 1 Kor. 8, ställes i motsats mot det kärlekslösa och självgoda handlingssätt, varpå exempel fanns i församlingarne. Genom att ställa på bredd deras beteende, som för att följa sin egen kunskap om avgudaoffer eller om renhetslagarne riskerade att göra sin nästa skada, och Kristi gärning, hans, som gick i döden för bröderna, har Paulus även tagit i bruk kontrastkänslan, blygsel över eget handlingssätt, jämfört med Jesu gärning. De känslor, som annars tagas till hjälp för att denna motivering skall bli verksam, äro känslan av värdet hos det genom lidande vunna och förpliktelsen mot honom, som har offrat sig för människorna. De som skola påverkas av dessa motiv, måste vara känsliga för den logiken: Kristi lidande för bröderna har givit dessa ett stort, nytt värde, och det har åt alla givit förpliktelser mot honom, som har lidit för dem.

Från tanken på Kristus som Herre hämtar Paulus sedliga motiv icke blott genom reflexion över huru Kristus blivit Herre och människan hans livegne, utan även genom att stanna vid vad det innebär, att Kristus nu är Herre. Någon variation i den etiska förmedlingen kommer här fram allteftersom han tänker på att Kristus är vår Herre eller att han är världens Herre. Ofta nog nämner Paulus Kristus κυριος ημων, utan att med något ord antyda det stämningsinnehåll som detta ord kan bära på. Men ett par gånger visar han, att en mänska,

som vet sig hava Kristus som Herre, måste i sitt liv därav draga vissa konsekvenser.

Ena gången detta sker är vid behandlingen av de inre svårigheter, som motsatsen mellan »de starke» och »de svage» i Rom medförde. Nyss har nämnts, att Paulus i Rom. 14 har uppe den synpunkten, att Kristus genom lidandet blivit Herre. Att han där också hämtar motiv från den herreställning Kristus nu innehar är helt naturligt. Båda synpunkterna höra nära samman. Visserligen kan tvekan råda, huruvida κυριος i Rom. 14: 4 ff. syftar på Gud eller på Kristus, men starka skäl föreligga dock att antaga, att Paulus åsyftar Kristus. »Ausserhalb der alttestamentlichen Citate bedeudet dagegen κ. in Röm. unser Herr Jesus Christus, und es giebt keine einzige sichere Ausnahme von dieser Regel. Dies fällt schwer ins Gewicht betreffs solcher Stellen wie 14: 4 und 16: 2, welche wir für unbestimmbar hätten halten müssen, wenn sie Act. angehört hätten.» [1] En annan individuell sedlig situation, där Paulus hämtar motiv från tanken på Kristus såsom vår Herre, är förhållandet mellan herrar och slavar. I hustavlan i Ef. och Kol. kommer han med anknytning vid orden om herrar och slavar att tala om Kristus såsom den Herre, vars livegne vi i själva verket äro, både de som på jorden äro herrar och de som där äro slavar. Vidare visar Paulus i 1 Kor. 8, för att finna ut den riktiga ställningen till ätandet av åt avgudar offrat kött, hän till Kristus, som är Herre över allting: »Ty om ock några så kallade gudar skulle finnas vare sig i himmelen eller på jorden — och det finnes verkligen många sådana »gudar» och »herrar» — så finnes dock för oss allenast en Gud: Fadern, av vilken allt är och till vilken vi själva äro, och en enda Herre, genom vilken allt är och genom vilken också vi själva äro.» Detta ord har

[1] HERNER a. a. s. 22.

visserligen formen av ett principiellt religiöst uttalande, en bekännelse, där den kristna gudsdyrkans subjektiva fäste får ett enkelt, intuitivt uttryck, men det har dock en praktisk spets. För att visa den principiellt riktiga ställningen till avgudaoffren och för att ur den kristna trons djup hämta fram motiv att handla fritt i detta stycke är det, som Paulus gör detta högtidliga uttalande.

Se vi nu på, i vilken riktning alla dessa motiv verka och på vilka vägar de bli verksamma, så visar det sig, att tanken på Kristus såsom Herre och på den troende såsom slav bestämmer det sedliga livet genom att stärka känslan av den enskildes frihet och av hans värde och genom att göra honom frimodig gent emot alla makter i världen.

Gent emot slitningarne och det ömsesidiga dömandet mellan de starke och de svage i Rom visar Paulus på den Herre, som de kristna alla äro medvetna om att tjäna. Han gör det här närmast i avsikt att beröva det ena partiet modet att döma det andra: Kristus var det de ville tjäna, honom allena voro de skyldiga räkenskap, han ensam hade att döma dem. I sådana ord lyser det fram vad det ville säga, att de kristne kände sig som Kristi tjänare. Kristi tjänare, han var ingen människas träl, han var fri gent emot uppdykande tanke- och känsloriktningar; ingen hade rätt att döma honom. Sorglös och frimodig kunde ock Kristi tjänare följa sin Herre utan ängslig fruktan för följderna, »ty det är hans egen herres sak, om han står eller faller; men han kan väl bliva stående, ty Herren är mäktig att hålla honom stående». Här har innebörden av ställningen mellan herre och tjänare — tjänare här uttryckt med det intimare οἰκέτης — utrymme för sitt fulla känsloinnehåll. Såsom slaven i en god herres hus kan uppbygga sin självkänsla på hans herres egenskaper, så kan Kristi livegne bäras av, att han vet vem han tjänar. På viss-

heten att Kristus är vår Herre uppbygger sig alltså här respekten för nästans andliga självständighet och frimodigheten beträffande den egna utvecklingen för den, som, fullviss i sitt sinne, gör vad han finner vara rätt och Gud till ära.

Två vinster för det sedliga livet hämtar Paulus i Ef. 6 och i Kol. 3 och 4 ur sammanställningen: Kristus Κυριος, vi δουλοι. Den ena är den: vi ha alla samma Herre; inför honom krympa alla avstånd människor emellan samman till intet: »I veten ju, att i himmelen finnes den som är Herre över både dem och eder, och att hos honom icke finnes anseende till någon person». Ef. 6: 9. Och den andra: en slav kan göra hela sin tjänst såsom en tjänst åt Herren. Honom tjänar han, ej sin jordiske herre: »Gören eder tjänst med villighet såsom tjänaden I Herren och icke människor.» Ef. 6: 7. Så bidrager känslan av att alla kristna äro Kristi livegne att ge de riktiga måtten på avstånden människor emellan och att ställa även slavens arbete i det ideella och religiösa ljus, som gör, att han kan utföra sitt dagsarbete ej som en produkt av omständigheternas och nödens tvång, men som en produkt av hans eget andliga liv, såsom detta är i stånd att omfatta hela tillvaron.

I 1 Kor. 8 går den etiska syftningen i denna riktning: allting är av Gud och vi själva äro till honom, allting och vi själva äro till genom Kristus, alltså befinna vi oss i Guds värld och kunna där röra oss fritt, utan fruktan för andra herrar, och bruka allt vad i världen finns, utan hänsyn till andra herrar. Den som har denna insikt kan utan fara för det egna samvetet äta det kött, som blivit slaktat såsom ett offer åt någon avgud. I denna till synes enkla sak döljer sig i själva verket en stor andlig styrka och frimodighet. Man skall betänka vad det ligger i, att i den hellenistiska religionsblandningens tid utan vidare göra full tillämpning av bekännelsen: Kristus är vår Herre. Därmed satte man

sig i opposition först och främst mot hela världen av andeväsen och deras dyrkan, måhända också emot den redan nu alltmer kring sig gripande kejsardyrkan.[1]

DEISSMANN har uppvisat sannolikheten av, att orden Χριστος κυριος redan i de paulinska breven äro uttalade såsom en programatisk bekännelse av den kristna tron gent emot all annan religion. Vi finna att dessa ord även på den etiska linjen sammanfatta den kristna sedlighetens drivande krafter från en synpunkt. I dessa ord samlade sig känslor av tillgivenhet, förpliktelse, gent emot Kristus, av frihet och frimodighet gent emot världen och dess makter, av skyldigheter mot bröderna för vilka Kristus, Herren, lidit.

b. Kristus såsom förebild.

Det är endast i ett relativt litet antal fall som Paulus hänvisar till Jesu föredöme, även om han därmed motiverar högst betydande yttringar av det sedliga livet. Aldrig pekar han på några enskilda, konkreta drag ur Jesu liv som han levde det bland Galileens lantmän och fiskare eller bland de skriftlärde och de borgerligt högtstående i Jerusalem. Utan Paulus visar till Jesu livsgärning i stort, till hans liv såsom ett offer. Må vara, att man ej är berättigad att därav, att Paulus berör så få enskilda drag ur Jesu liv, sluta till, att han ej överhuvud ägde någon klar åskådning av Jesu jordeliv i dess förlopp,[2] faktiskt har han i sina brev ej gjort mycken direkt, praktisk användning därav.

---

[1] Jfr DEISSMANN, Licht vom Osten, sid. 263 ff.

[2] FEINE, Jesus Christus und Paulus, sid. 89: »Augustin hat Christi Demut wieder entdeckt und sich in seinem Glauben an den demütigen Gottessohn angeschlossen, Bernhard von Clairvaux versenkte sich in Christi Leiden, Franz von Assisi in Christi Armut; aber erst diese verschiedenen Strahlen der Liebeserweisung zusammengefasst geben die Einheit des Characterbildes Jesu, welches in der Seele des Apostels lebendig war.»

De fall då Paulus i breven hänvisar till Jesu föredöme äro följande. I Rom. 15: 3 minner han om, att Jesus icke levde sig själv till behag, 15: 7 om, att han har antagit sig dem, i 2 Kor. 10: 1 förmanar han vid »Kristi saktmod och mildhet,» i Ef. 4: 32 liksom i Kol. 3: 13 hänvisar han till, att Kristus har förlåtit dem deras synder, i Ef. 5: 2 till, att Kristus »älskade eder och utgav sig själv för oss till en gåva» samt i Fil. 2: 5 ff. till, huru Jesus genom hela sin livsfärd på förebildligt sätt visat tjänaresinne. Överallt står denna återgång till Jesu föredöme i samband med en uppmaning till motsvarande sedlig gärning, en maning att följa Jesu föredöme. Men i de flesta av dessa fall är det icke Jesus såsom en person, som varit uppoffrande och god mot sina medmänniskor, som Paulus framställer såsom föredöme, utan såsom den, som f ö r d e m gjort sådana uppoffringar och m o t d e m visat sådant sinnelag. Endast i ett fall, Rom. 15: 3: »Kristus levde ju icke sig själv till behag,» är denna hans gärnings syftning till dem själva icke särskilt framhävd. Det bärande i motiveringen ligger därför icke däruti, att ett högt föredöme visas, vilket äger kraft att påverka till efterföljelse, utan däruti, att dessa människor själva av Jesus mottagit bevis på den mest uppoffrande kärlek och därför voro pliktiga att gent emot andra visa samma sinne [1]. Det är alltså icke så mycket känslan av ett högt föredömes makt, som är kraften i denna motivering, utan fastmera tacksamhet och känslan av att den som rönt välgärningar och mottagit gåvor också är skyldig att visa andra människor välgärningar. Den »expansiva vedergällningsdriften» [2] är här tagen i bruk.

---

[1] LÜTGERT a. a. sid. 190: »Die Liebe Christi gilt nun auch für Paulus nicht nur als Beispiel der Liebe, sondern als die Macht, durch die er die Liebe erzeugt hat.»

[2] THIEME, a. a. sid. 277.

Även om så Pauli sedliga förmaning går miste om det ädla och verksamma motiv, som Jesu liv i dess olika konkreta situationer kunde erbjudit, så har det dock å andra sidan en stor fördel med sig, att han endast har tagit fasta på en enda sak. Det är nämligen själva huvudsaken, han upptagit, det uppoffrande, alla upptagande, förlåtande, milda sinnet, som lyste fram i all Jesu gärning. Genom att detta ena grunddrag utväljes, kommer Jesu liv att för Paulus stå såsom en sluten princip. «Es ist für die etische Betrachtung des Apostels characteristisch, dass ihm Jesus zugleich beides ist, Persönlichkeit und Princip.» [1] Jesu personlighet utplånas icke för Paulus, så att bara kärlekens princip eller något dylikt skulle återstå [2], utan över allt vad han såsom person har gjort, faller den uppoffrande kärlekens klara ljus. Genom denna koncentration av Jesu föredöme till en enda bärande punkt undvikes den faran att Jesu efterföljelse fattas såsom ett yttre efterliknande, ett genomgående av samma yttre öden som han genomgått. En sådan användning av Jesu föredöme möta vi redan hos de apostoliska fäderna t. ex. uti Ignatii önskan att genom martyriet bli lik Herren [3]. Hos Paulus blir endast den rent etiska grundtanken i Jesu gärning det efterföljansvärda föredömet.

c. Kristusmystiken såsom sedligt motiverande.

När man har sökt den betydelse, som Kristus har för det sedliga livets utveckling enligt Paulus, däruti, att Kristus är Herre och förebild, så återstår ännu något. Kanske icke närmast en ny linje med annat innehåll

---

[1] JACOBY a. a. sid. 399. Jfr ock JUNCKER, a. a. sid. 193 ff.

[2] VIOTTI a. a. sid. 69. »Kristuspersonen behåller sin fulla konkreta realitet, på samma gång han fattas såsom princip.»

[3] Brevet till Romarne IV,

än de nämnda, utan snarare en intensifiering av det tanke- och känsloinnehåll, som låg i de andra förbindelserna. Till slut kan Paulus ej i efterliknandet av förebilden, i tacksamhet mot Herren som köpt oss fria och i anslutningen till Herren som råder över oss sammanfatta allt. Ännu innerligare är bandet: Kristus lever i den troende, Gal. 2: 20; Rom. 8: 10; 2 Kor. 13: 5; den troende lever i Kristus[1]; vi äro korsfästa med Kristus, Rom. 6: 6 m. fl., döda med honom, vi skola uppstå med honom och vandra i ett nytt liv, Rom. 6: 3 ff., aposteln lider med Kristus 2 Kor. 1: 5, Fil. 3: 10. En genomgående livsgemenskap med Kristus och dödsgemenskap med honom behärskar Pauli andliga liv.

Denna Kristusgemenskap får en inverkan på den troendes sedliga liv, som ingalunda är lätt att i ord utsäga och under bestämda kategorier sammanfatta. En sida är den, att Kristus här förnimmes såsom immanent andlig kraft, som lever i människan, bestämmer hennes sinnelag och driver till handling. Detta är innebörden av ord som: »Kristus lever i mig». Den genomgående paralelliseringen mellan Kristus och Anden — sammanfattande uttryckt i ordet: »Herren är anden.» 2 Kor. 3: 17 — som av många forskare uppmärksammats och undersökts[2], kommer här till synes. Liksom

---

[1] εν Χριστῳ, εν κυριῳ och motsvarande uttryck förekomma hos Paulus 164 gånger enligt DEISSMANN, Die neutest. Formel »in Christo Jesu». sid. 1 ff.

[2] GUNKELS grundläggande arbete: »Die Wirkungen des Heiligen Geistes» har avgörande bestämt alla senare undersökningar i denna fråga. I VIOTTIS ovan citerade avhandling har den svenska teologiska litteraturen fått en god undersökning över detta ämne. VIOTTIS slutresultat kan sammanfattas så: genom att sammanföra de båda storheterna Kristus och Anden har Paulus kunnat dels fatta Kristus såsom Ande, levande andekraft, dels fatta anden etiskt, fylld av det andliga innehåll, som Kristuspersonen rymde.

Anden bor i en människa, Rom. 8: 9 m. fl., driver henne Rom. 8: 14, så att det sedliga livets olika gärningar bli Andens frukter, Gal, 5: 22, så lever Kristus i henne, Kristi kärlek tvingar henne, 2 Kor. 5: 14, Kristus gör aposteln stark, så att han förmår allt. Kristusgemenskapens inverkan på det sedliga livet uttryckes alltså så, att Kristus är en levande kraft i den troende. Människan ses ej här såsom självverksam, genom tacksamhet eller tillgivenhet bunden vid Kristus, utan hennes egen aktivitet är förnummen såsom vilande. I motsats till egen kraft och litande till egna resurser förnimmes uppstigandet av en ny kraft i hjärtat. Kristi immanens såsom en levande, drivande andlig kraft är grundstämningen i Kristusmystiken. [1]

Men den i Kristusmystiken upplevda livsgemenskapen med Kristus göres också till utgångspunkt för sedlig förmaning; Paulus vädjar till en människans aktivitet, vars rot han söker i Kristusmystiken. I Rom. 6 slutar, såsom redan i annat sammanhang är omnämnt, de kristusmystiska uttalandena om den död med Kristus, som de troende i dopet genomgått, och om uppståndelsen till det nya livet med honom i förmaning att icke låta synden hava väldet i de dödliga kropparna. »Hela stycket ända ifrån: Veten I då icke att — — — (v. 3) innehåller ett tyst vädjande till de kristne församlingsmedlemmarnes i Rom förstånd och samvete, för att egga dem att rätt besinna de praktiska följderna av deras nya tro.» [2] Fullt motsvarande är sambandet mellan Kristusmystik och förmaning till sedligt liv i Kol. 3: 1—5. Även här åskådliggör aposteln troligen — οὖν v. 1

---

[1] Deissmann, Paulus: »Såsom pneuma, såsom ande, dväljes den levande Kristus icke fjärran ovan molnen och stjärnorna, utan han är tillstädes på den arma jorden, han bor och har sin varelse i de sina». sid. 92.

[2] Godet, kommentar, II. sid. 24.

syftar till 2: 12 ff. — Kristusmystikens olika led med bilder hämtade från dopseden. Den förening med Kristus, som så åskådliggöres såsom en död med honom, gravläggning och uppståndelse med honom, motiverar livets kommande gestaltning. Först och främst mera allmänt ett sökande av det, som är ovantill: »Om I alltså ären uppståndna med Kristus, så söken det som är därovan, τα ανω ζητειτε, där varest Kristus sitter på Guds högra sida. Ja, haven edert sinne vänt till det som är därovan, icke till det som är på jorden», v. 1 f. Sedan specifieras detta: »Så döden nu edra lemmar som höra jorden till: otukt, orenhet, lusta, ond begärelse, så ock girigheten, som ju är avgudadyrkan», v. 5.

Om man frågar efter den bindande kraften i denna motivering, så är denna icke på något sätt direkt antydd. Endast så mycket är klart, att motivet ligger däri, att de i dopet ha döpts till Kristi död och blivit begravna med honom, och att Paulus just därur härleder förpliktelsen och villigheten att fråntaga synden dess välde. GODET finner motiveringens nerv vara den, att människan en gång har avgörande brutit med synden och därigenom fått ett nytt jag. Han ställer denna förbindelse mellan det, som skett, och det, som bör ske, under belysningen av denna allmänna psykologiska lag: »Man kan icke småningom frigöra sig från synden. Man bryter med den uti Kristus en gång för alla».[1] ZAHN och WEISS gå ej närmare in på denna fråga, utan påpeka endast, att förmaningen ansluter sig till det genom föreningen med Kristus vunna nya medvetandet: »Er folgert (ουν) diese Ermahnung aber aus dem Bewusstsein, das der Christ nach v. 11 von der mit ihm vorgegangenen Umwandlung hat».[2] SANDAY och HEADLAM angiva förmedlingen så: »And in this spiritual death

[1] GODET, kommentar II. sid. 33.
[2] WEISS, kommentar till Rom. sid. 277.

and resurrection the great moving factor was that one fundamental principle of union with Christ, identification of will with His. It was this wich enabled the Christian to make his parting with the past and embracing of new obligations real.»[1] Nerven i motiveringen är, att den troende gjort en frivillig och avgörande brytning med synden i det att hans vilja blev identisk med Kristi vilja. Kristusmystiken fattas alltså här rent etisk: viljeenhet. Den som en gång har uppnått denna, uppmanas av aposteln att under livets lopp alltjämt gå tillbaka till den. Motiveringen, omsatt i ett allmännare uttryck, är denna: bliv kvar vid ett en gång fattat beslut! Var trogen mot dina egna bästa stunder!

Att denna tolkning har tagit fasta på e n sida i Pauli här förevarande motivering, synes oss klart. Den ständiga återgången till det som är fullbordat, korsfästelsen med Kristus, döden med honom, som ägt rum en gång, blir liktydig med en uppmaning att stå fast vid en en gång gjord avgörelse. Men där ligger mera i Kristusmystiken än en viljeenhet, flera äro ock de vägar, på vilka kraft till sedligt liv från den utgår.

Paulus ser Kristi enhet med församlingen ej endast som en viljeenhet, utan som en mystisk-metafysisk enhet. Att såsom t. ex. WREDE[2] gör, låta denna sida bli den enda, synes oss ej riktigt, men otvivelaktigt har

---

[1] SANDAY and HEADLAM, kommentar till Rom. sid. 163.

[2] WREDE, a. a. sid. 62: »Herkömmlich fasst man' nämlich alle solche Aussprüche (mit Christus gestorben, auferweckt u. s. w.) e t i s c h auf. Das Sterben soll immer nur ein Bild für die Überwindung der Sünde sein, wobei dann die sonderbare Vorliebe des Apostels für dieses Bild nicht weiter erklärt wird. In Wahrheit sind jene Ausdrücke durchaus e i g e n t l i c h gemeint.» Så heter det ock sid. 65: »Das ganze Bild der Erlösung hat etwas Unpersönliches und Kaltes. Sie vollzieht sich ganz ausserhalb des einzelnen Menschen, und die Vorgänge scheinen sich an Christus sozusagen nur abzuspielen.»

Paulus framförallt i Rom. 5 sett saken så. Adam och Kristus stå där såsom huvudmän för var sitt släkte, och vad som gäller huvudmannen gäller ock hela släktet. Döden kom genom Adam, livet genom Kristus. Till belysning av Pauli användning av denna sats: vad som träffar Kristus träffar alla, må ock erinras om orden i Rom. 8: 3, enligt vilka syndens borttagande skedde genom dess fördömande i Guds sons kött [1], och om 1 Kor. 15: 48: »Sådan som den jordiska människan var, sådana äro ock de andra jordiska, och sådan som den himmelska var, sådana äro ock de andra himmelska.» Så betraktad har Kristusmystiken ett objektivt metafysiskt innehåll: I Jesu liv och död har ett världsdrama utspelat sig, kampen mellan köttet och anden har där slutförts med det slutgiltiga besegrandet av allt vad kött är, alltså med alla människors befrielse från köttets och därmed syndens välde. Kristus har ingått i ett nytt andeliv och »i honom» ha de troende del i samma övernaturliga liv med dess obegränsade livsmöjligheter.

Som motiv för förmaningen att döda kroppens gärningar får Kristusmystiken, fattad efter denna metafysiska art, detta värde: den avgörande segern är, om också ej för alla uppenbar, dock vunnen i den verkliga världen, andens värld, av Kristus. Motivstyrkan ligger då däri, att människan ej är ställd i en utsiktslös kamp, utan hon kan vara viss om att avgörandet är fällt och segern är given redan. All den övervinnande kraft och det mod, som ligger i fast segervisshet, är innesluten i denna motivering. En den mest förlamande kraft ligger i människans misströstan om utgången i den kamp, hon måste föra för det goda. Tron på att Kristus har för alltid brutit syndens makt innebär en övertygelse om, att för den enskilde kampen lönar sig och skall föra till seger.

[1] Jfr HOLTZMANN a. a. sid. 70 ff.

Kristusenheten ger segervisshetens frimodighet och kraft.

En tredje synpunkt på Kristusmystiken, där dess omedelbarhet och dess religiösa värme kommer starkast till uttryck, är denna: den troende människans enhet, hennes samkänsla med Kristus såsom person, med honom, som har för vår skull blivit fattig, som är den korsfäste, den döde, den uppståndne och levande. Här är icke fråga om att leva sig in i en principkamp, att glädja sig över ett metafysiskt förlopp, utan det rör sig om en personligt varm samkänsla med Kristuspersonen, varvid hans olika drag tydligt äro förnumna. Att en sådan känsla föreligger hos Paulus framgår av olika omständigheter. Visserligen är apostelns uttryckssätt här som alltid knappt och koncentrerat. De känslor som ligga bakom orden träda ej strax fram, man får söka efter dem. Dock finner man ett och annat ord som tydligt visar sig vara ett hjärteord, och därav kan man sluta till, huru starkt känt även det andra till synes kallt uttalade är. Framförallt visar ordet »korsfäst med Kristus», att det är fråga om en vilja att genomgå samma öden som Herren har upplevat. »Denna tidsålders mäktige» ha korsfäst »härlighetens Herre» 1 Kor. 2: 8, detta yttrande visar, att Paulus såg Jesu död ej bara som ett led i en metafysisk akt, utan som ett led i en mänsklig historia, där en konflikt mellan härlighetens Herre och denna tidsålders mäktige utspelas, ej bara en konflikt mellan Kristus och synden, lagen eller någon annan abstrakt makt. Samma spänning med världen är knuten vid Kristi kors i Gal. 6: 14, där aposteln säger sig genom Kristi kors vara korsfäst för världen och världen för honom. Jfr Rom. 6: 6 och Gal. 5: 24. Bland hjärteorden om Jesu död äro ock de ofta citerade i 2 Kor. 5: 14. »Ty Kristi kärlek tvingar oss, eftersom vi tänka så: en har dött för alla alltså hava de alla dött» och Gal. 2: 20. »Guds son,

som har älskat mig och utgivit sig själv för mig.» Då Paulus alltså har sett Jesu död som en verklig historisk händelse och har förstått den som en gärning av uppoffrande kärlek, så faller därifrån en särskild känsloton över uppmaningen att dö med Kristus. Man måste som motiv tänka något sådant som ligger i en lärjunges ord i Joh.: »Låtom oss gå med, för att vi må dö med honom.» Joh. 11: 16. Lärjungen vill dela mästarens öde; Det är blott i Pauli uppmaning att dö med Kristus, den olikheten med nämnda ord från Joh., att Paulus omtyder döden med Kristus såsom ett avdöende från synden och den fientliga världen, under det att i Johannesordet är tänkt på martyrdöden. Därigenom att Paulus har kunnat giva detta bortdöende från synden den belysning, att det är att dela öde med Mästaren, har han åt det rent sedliga livet förvärvat ett det starkaste motiv. Kristenhetens historia företer talrika bevis för, vilken väldig, ursprunglig makt den viljan är, att genomgå samma hårda öden som Herren.

Då aposteln kan gå ut ifrån detta innerliga samband mellan Kristus och de troende, så har han alltså där en yttring av den kristna religiösa erfarenheten att anknyta sedliga förmaningar vid, som är rikt nyanserad, livfull och omfattande. Om man därtill lägger den till Kristus knutna sedliga motivering, som förut är omnämnd och som är knuten vid Jesu föredöme och Kristus såsom Herre, så ser man, att paulinismen i den direkta anknytningen till Kristi person har haft en ytterligt viktig sedlig faktor. Men paulinismens Kristocentriska läggning skall även visa sig i den motivering, som är direkt anknuten vid Guds gärningar. Ty de äro dels tolkade i Jesu ande, dels till honom knutna, i hans liv uppenbarade. Hans liv är det Guds ord, som Paulus bygger på, den Guds uppenbarelsegärning, som Paulus söker göra sedligt fruktbärande.

2. Motiv, hämtade ur den redan gjorda erfarenheten av Guds nåd.

Förut är framhållet, att Paulus ej har den formen av religiös motivering, att människan måste göra det goda för att därigenom ernå Guds välbehag, utan att han anknyter förmaningarne vid den redan vunna erfarenheten av Guds barmhärtighet. Om man betänker vilken betydelse ordet tro, πιστις, hos honom har såsom utmärkande människan som mottagande gent emot Guds gärningar, så kan det vid första ögonkastet synas förvånande, att han ej brukar ur tron motivera olika sedliga prestationer. Men vid närmare påseende visar det sig vara fullt i enlighet med hela Pauli läggning, att han ej hänvisar till tron själv, såsom en psykologisk faktor, utan till det objektiva innehåll, som tron rymmer. Till detta visar han ofta. Huru ofta han framhäver föreningen med Kristus är förut visat. Därjämte visar han till Anden, som bor i människan, till Guds barmhärtighet eller andra motsvarande egenskaper, eller ock till den troendes egna religiösa erfarenheter: förlåtelsen, helgelsen, upptagandet till Guds barn. »Auf diese reelle Seite am Glaubensverband greift deshalb die Ermahnung des Apostels stets zurück, weil es in ihr und nicht in seiner menschlich-seelischen Seite begründet ist, dass das Glauben nicht ohnmächtig lässt, wie die Zustimmung zum Gesetz, sondern 'das Gesetz des Geistes des Lebens' im Menschen wirksam macht.» [1].

Så går Pauli förmaning tillbaka till Guds barmhärtighet, godhet och nåd [2], varpå den enskilde eller församlingen redan rönt bevis. I Rom. börjar han den

[1] SCHLATTER, Der Glaubc im N. T. sid. 378.

[2] Det mesta av det material, som här kommer före, är samlat av TITIUS i kap. »Die religiöse Motivierung des Handelns», a. a. sid. 131 ff., till vilket här alltså refereras för det följande.

praktiskt tillämpande avdelningen så: »Så förmanar jag nu eder, mina bröder, vid Guds barmhärtighet, att frambära edra kroppar till ett levande, heligt och Gud välbehagligt offer». Rom. 12: 1. Likaså i 2 Kor. 6: 1: »Men såsom medarbetare förmana vi eder att icke så mottaga Guds nåd, att det bliver utan frukt». Jfr ock Rom. 2: 4. Orden: nåd, barmhärtighet, som annars äro tröste- och löftes-orden framför andra, bli alltså till eggelse-ord, förmaning, impuls. Mycket ofta anknyter förmaningen vid Andens boende i människan. Därvid tänkes icke saken så, att Anden är en ny kraft, som bor i människan och gör henne i stånd till ett nytt liv — så fattas Anden ofta t. ex. Rom. 8: 13, Gal. 5: 22, — utan den omständigheten, att Gud har låtit sin helige Ande bo i en människa, medför för henne nya förpliktelser: i 1 Kor. 3: 16 motiverar aposteln en förmaning till aktsamhet om det inre livet i allmänhet och i 1 Kor. 6: 19 en förmaning till avhållsamhet från otukt med påminnelsen om, att de äro ett Guds tempel, ναος θεου, ναος του εν υμιν αγιου πνευματος. Mera personlig karaktär får motsvarande motivering vid förmaningen till sedlig renhet i 1 Tess. 4: 8, »Den som icke vill veta av detta, han förkastar alltså icke en människa, utan Gud, honom, som giver sin helige ande till att bo i eder», och i ordet i Ef. 4: 30 »Och bedröven icke Guds helige Ande, som I haven undfått såsom ett insegel intill förlossningens dag».

Någon gång utgår motiveringen ifrån tanken på den ene Guden, som alla dyrka, utan att hans gåvor till människorna framhävas. Så motiverar aposteln i Ef. 4: 3 ff. en maning till kärlek och andlig enhet genom erinran om enheten i deras trosföremål: »en och samma kropp och en och samma ande; likasom I ock bleven kallade i ett och samma hopp, såsom eder kallelses

mål: en Herre, en tro, ett dop, en Gud, som är allas fader, han som är över alla, genom alla och i alla».

Även till mera subjektiva uttryck för den religiösa erfarenheten riktar Paulus ofta blicken vid sina förmaningar. Såsom de själva ha fått förlåtelse, skola de förlåta, denna uppmaning giver Paulus i Ef. 4: 32 och Kol. 3: 13. De som veta sig vara föremål för Kristi kärlek, stå därmed under ett tvång att leva för honom, 2 Kor. 5: 14. »Guds utvalda, heliga och älskade» uppmanas i Kol. 3: 12 att ikläda sig »hjärtlig barmhärtighet, godhet, ödmjukhet, saktmod, tålamod.» Att veta sig vara av Gud kallad medför förpliktelser att föra en vandel, som är värdig Gud, 1 Tess. 2: 12, och under samma synpunkt ställes hela den praktiska avdelningen av Ef. genom dess inledning 4: 1. Emot tanken på hedniska laster ställer Paulus i 1 Kor. 6: 11: »I haven låtit två eder rena, I haven blivit helgade, I haven blivit rättfärdiggjorda i Herren Jesu Kristi namn och genom vår Guds Ande».

Någon variation i stämningen ligger i känslan att vara ljusets barn Rom. 13: 12, Ef. 5: 8, 1 Tess. 5: 5 ff. Därmed följer förpliktelsen att vandra som ljusets barn. En egendomlig motivering finna vi i 1 Kor. 6: 2 »Veten I icke att de heliga skola döma världen? Men om nu världen skall dömas av eder, ären I då icke goda nog att döma i helt ringa mål?»

Icke bara de enskilda ha genom Guds gärning fått en ny ställning och ett nytt värde, varifrån förpliktelser utgå, utan även medmänniskorna och församlingen ha på ett nytt sätt lagts den enskilde nära genom Guds gärningar. Samhörighetskänslan får ett starkt stöd genom uppfattningen av församlingen såsom Kristi kropp, Rom. 12: 4 ff, 1 Kor. 12: 12 ff. Ef. 4: 12 och genom vissheten att det är den ene och samme Anden, som förlänar alla de olika nådegåvorna, densamme Herren,

som giver de olika tjänsterna, samme Gud, som står bakom all mäktig gärning, 1 Kor. 12: 4 ff., Rom 12: 6 ff. Den genom Kristus givna förbindelsen tar sig också uttryck däri, att de troende känna sig som en familj, där Kristus är den förstfödde bland många bröder, Rom. 8: 29, och där alla äro bröder εν Χριστῳ, Kol. 1: 2. Icke mindre än 124 gånger använder Paulus i sina brev ordet αδελφος i denna bemärkelse. Däri uttalar sig därför något, som i högsta grad satte prägeln på hans känsla gent emot församlingarnas medlemmar. Att denna känsla inför nästan också skall verka bestämmande på förhållandet till henne, på gärningen, är givet. Vi finna också, att Paulus understundom motiverar sin förmaning i ena eller andra avseendet genom att peka på brodersförhållandet och broderspliktera. Så då han i 1 Kor. 6 utdömer tvister och slitningar under påpekande av, att sådana där förekomma bland bröder. »I stället gören I nu själva orätt och skada och detta mot bröder και τουτο αδελφους». v. 8. I samma avsikt nämnes brodersnamnet i 1. Kor. 8: 12, där det varnas för att synda mot bröderna och i 1 Tess. 4: 6, där aposteln manar alla, att de icke skola bereda sig orätt vinning av sina bröder. Brodersnamnet har sin grund i Kristi gärning, det är alltså religiöst begrundat, och det har genom sitt rika stämningsinnnehåll förmedlat kraft från det religiösa livet till den dagliga gärningen bland människorna.

Om man giver närmare akt på dessa subjektiva religiösa innehåll, från vilka förmaningen utgår, så finner man, att en egenskap är gemensam för de allra flesta av dem. De rymma alla en engång gjord upplevelse, en erfarenhet, som den troende gjort under sitt liv, vilken efteråt kan för sig fixeras och fasthållas såsom en självständig och i viss mån avslutad storhet. Ord som dessa: I haven blivit helgade, rättfärdiggjorde, fått förlåtelse o. d. tala om en erfarenhet i människans

historia, som hon efteråt kan gå tillbaka till och bygga på. Annars kan Paulus visst tala om det religiösa livets för närvarande ofullkomliga ståndpunkt. Så t. ex. i de välbekanta orden: »Icke som om jag redan hade vunnit det eller redan hade blivit fullkomlig, men jag far efter att vinna det, eftersom jag själv har blivit vunnen av Jesus Kristus». Fil. 3: 12. Här beskriver aposteln alltså sitt religiösa liv som ett, sökande, en strävan fram emot att vinna det fullkomliga livet. Men i regel härleder han ej trons intresse för det sedliga livet ur denna dess egenskap att vara en sökande tro, som strävar mot ett ännu ej uppnått mål, utan ur den bakom liggande erfarenheten. Han utgår i förmaningen från Gudsgemenskapen, som vore den fullt förverkligad, från barnaskapet, som vore det en säker besittning, från Anden, såsom vore han helt boende i människans själ. Så härleder han ju också i nyss citerade ord trons sökande därur, att han förut blivit vunnen av Kristus, av honom i hjärtat gripen [1].

Det torde ej vara mer än en enda gång, som Paulus i sin förmaning nämner tron själv såsom motiv, och detta är just i de förut nämnda orden i Ef. 4: 3 ff. Där nämnas samtidigt såsom motiv för enhet och kärlek, att vi ha samma Gud, samme Herre, men också »en tro». Visserligen kan det vara osäkert om det, som här nämnes: »en Herre, en tro, ett dop, en Gud» är avsett såsom motiv för fömaningen eller som mål. EWALD tolkar det såsom utsägande det mål, som bör hägra för församlingens enhetssökande [2]. Men även om denna tolkning formellt är riktig, så torde dock hela sammanhanget utvisa, att Paulus just när han talar om målet för församlingens utveckling går tillbaka till de grundläggande faktorer, som uppbära

[1] Jfr WERNLE, Der Christ u. d. Sünde sid. 43.

[2] ZAHNS kommentar till Ef. sid. 181 f.

och begrunda allt. Så förstår HAUPT detta ord: »es wird zurückgegangen auf die diese Einheit begründenden Potenzen»[1]. Om alltså här bland de faktorer, som begrunda strävandet efter enhet i församlingarne nämnes tron, så bör ock erinras om, att Paulus på ett par ställen, där han visserligen ej hämtar motiv ur tron, dock talar om densamma såsom aktiv, såsom handlingsprincip. Det är i orden Rom. 14: 23 »ty allt som icke sker av tro, är synd», i Gal. 5: 6 »en tro, som är verksam genom kärlek» samt i 2 Tess. 1: 11 »trons verk, εργον πιστεως». Men även om alltså Paulus är av den meningen, att tron är verksam i kärlek, så får dock vid hans förmaning faktiskt tron såsom sådan ingen självständig plats.

Däri att Paulus så i sin förmaning går tillbaka till ett engång givet andligt innehåll, som för människan står såsom något i hennes historia givet självständigt, för sig fixerbart, se vi någonting för Paulus typiskt, som står i samband med hans egen idividuella utveckling. Till Damaskustilldragelsen har han själv alltjämt gått tillbaka. Men ej blott tillbaka sträcker sig hans sökande efter motiv; vi skola sedan se huru han även vänder sina blickar framåt och ur väntan på fulländningen får starka motiv. Icke det hela, men en sida, och en ytterst betydelsefull, ha vi alltså här betraktat.

Vi ha nu att närmare taga i skärskådande det sätt, varpå dessa givna andliga innehåll bestämma vilja och gärning, de psykologiska vägar, på vilka de nå fram till viljan och sätta henne i rörelse.

Vi finna då först och främst, att de givna andliga realiteterna eller deras uppenbarelse i själslivet bli fakta, till vilka förpliktelser anknyta, och från vilka stärkande och bevekande känslor utgå. Det har bland

---

[1] MEYER-WEISS, kommentar sid. 129.

Paulusforskarne yttrats olika uppfattningar om den roll, som tacksamheten mot Guds välgärningar hos Paulus har såsom sedlig drivkraft. Så yttrar WEINEL: »Das Motiv der Dankbarkeit gegen Gott, der so Grosses an seinen Kindern getan hat, hat Paulus in diesem Zusammenhang — anders als Luther — nicht angewandt». Han tillfogar dock detta något modifierande omdöme: »Aber es ist natürlich nicht viel anders gemeint, wenn Paulus vom Opfer des Leibes spricht, das man Gott geben soll im Gedanken an seine Barmherzigkeit» [1]. I alldeles motsatt riktning yttrar sig JUNCKER: »Aus einer nicht ganz geringen Anzahl von Stellen gewinnen wir den bestimmten Eindruck, dass Paulus den Affekt der dankbaren Liebe zu Gott und Christus als die subjektive Wurzel des neuen Wandels angesehen hat» [2]. Det riktiga synes oss, såsom skall framgå av den följande framställningen, vara, att Paulus har funnit tacksamheten mot Gud vara en drivfjäder till sedligt arbete, men att han ej har i den ensamt sett den väg, på vilken trons värld når fram till att giva sedlig impuls.

Tacksamheten är den psykologiska företeelse, genom vars förmedling det religiösa innehållet blir sedligt verksamt utom i det nyss citerade ordet i Rom. 12: 1 på åtskilliga ställen. Först och främst manar Paulus ofta till tacksägelse, utan att därmed göra det sedliga livet till en tacksamhetsyttring, t. ex. Kol. 1: 12, 2: 7, 4: 2, Ef. 5: 4, 20, 1 Tess. 5: 18 m. fl. Men han har icke blott givit tacksamheten en plats i själens stämning gent emot Gud, utan han har ock ställt det sedliga livet självt under synpunkten av en tacksamhetens gärning. Så i Kol. 3: 17: »Och allt vad hälst I företagen eder i ord eller gärning, gören det allt i Herren Jesu namn, och tacken

[1] WEINEL a. a. sid. 269.
[2] JUNCKER. a. a. sid. 161.

Gud Fader genom honom». Likaså känner aposteln sig själv skyldig att genom tacksamhetens gärningar vedergälla Gud »till gengäld för all den glädje, som vi genom eder hava inför vår Gud». 1 Tess. 3: 9. Den tacksamhet, som överväldigar den människa, som fått mottaga Guds rika gåvor, röjer sig alltså icke endast på det rent religiösa livets område, genom tacksägelse och glädje, utan den mynnar ut i sedlig gärning.

Icke stor olikhet häremot företer motiveringen genom vad THIEME kallar »die progressive, propagatorische, expansive Vergeltungstrieb» [1]. Den, som, fått förlåtelse, förlåter därför också andra: »Varen i stället goda och barmhärtiga mot varandra, och förlåten varandra, såsom Gud i Kristus har förlåtit eder». Ef. 4: 32. Så ock i Kol. 3: 13. Liksom aposteln själv av Gud fått tröst, så tröstar han ock de andra, då de äro i nöd: »han som tröstar oss i all vår nöd, så att vi genom den tröst som vi själva undfå av Gud, kunna trösta dem, som äro i allehanda nöd». 2 Kor. 1: 4. Den som har undfått gåvor och blivit rik, han skall dela med sig åt andra, 1 Kor. 9: 11 »Om vi hava sått åt eder ett utsäde av andligt gott, är det då för mycket, om vi få inbärga från eder en skörd av lekamligt gott». Så ock 2 Kor. 8: 6 ff. Ehuru denna psykologiska förmedling står den genom tacksamhet nära, är det dock en bestämd skillnad mellan dem. I tacksamhetskänslan ligger nämligen en vilja att bevisa honom, mot vilken tacksamheten är riktad, en tjänst eller att i alla fall göra honom till viljes. Men hur detta skall ske, genom vilken prestation, därom utsäger tacksamhetskänslan intet. Däremot ligger ett bestämt omdöme om innehållet i den tilltänkta prestationen uti denna expansiva vedergällningsdrift. I den önskan, som den som fått mottaga tröst, förlåtelse l. d.

---

[1] THIEME, a. a. sid. 277.

har att trösta och förlåta andra, ligger en uppskattning av just dessa gärningar, dessa bestämda prestationer såsom värdefulla och goda. Den som fått tröst i sin nöd han vill trösta andra, inte därför att hans hjärta gjorts vekt genom en gåva som han fått endast, utan därför att han vet vilket värde där ligger i att trösta.

Åter en annan väg, på vilken det i tron givna banar sig fram till viljan, är denna: människan känner, att hennes eget och nästans värde har blivit ett helt annat, sedan Andens liv i dem blivit grundlagt. Därutav kommer en större aktsamhet om allt mänskligt liv, eget och andras. Vad som giver tanken om de kristna såsom Andens tempel, som Kristi kropp och lemmar, som Guds barn, som ljusets barn dess sedliga kraft och dess motivstyrka är just det, att i allt detta är uttryckt ett nytt stort värde. Den ofta mötande förmaningen att vandra som ljusets barn, t. ex. Rom 13: 12, Ef. 5: 8, 1 Tess. 5: 5 ff utgår just ifrån detta, att de som ha fått del i denna nya rika verklighet ej få förspilla den. De ha däri ett stort värde att taga vara på. Huru starkt livets värdelöshet, då det leves utan evigt fäste och innehåll, har tryckt Paulus, visar hans ord i 1 Kor. »Om de döda icke uppstå — 'låtom oss då äta och dricka, ty i morgon skola vi dö'. Men «Guds församling» får ingen förakta 1 Kor. 11: 22. Nu är verkligen livet värt att taga vara på, både eget och andras. »Guds utvalda hans heliga och älskade», de få ej handla hur som hälst. På grund av deras nya ställning vilar över dem ett tvång att ikläda sig barmhärtighet och godhet. Kol. 3: 12. »De heliga skola döma världen», därför äro de ock värda att avgöra tvister, som uppkomma i församlingarne, 1 Kor. 6: 2.

Det värde, den höga ställning, som har kommit de kristne till del, och som skall visa sina följder i deras dagliga liv, är av rent religiös art. Här bygges

t. ex. icke på deras förmåga att lida och känna lycka, icke på deras nytta för församlingen, icke på deras sedliga självständighet, utan därpå, att de ha fått del i det rika, eviga Gudslivet, som Kristus har meddelat åt världen. Det värde, de därigenom undfått, utesluter icke, men omfattar det värde, människan har som naturlig individ och som moralisk person, uttrycker i en samlande formel allt vad de andre uttrycken innebära av värde.

Beträffande denna det religiösa livets inverkan på det sedliga genom tacksamhet, propagatorisk vedergällningsdrift och känsla för värdet nämnde vi, att den försiggår på två vägar: genom att beveka och genom att förplikta. De erfarenheter och faktorer, som utlösa känslor av tacksamhet, av värde, av lust att dela med sig, verka därmed utan människans ansträngning och utan att hon tvingar sig själv, bevekande i sedlig riktning. Dels riktas viljan i den bestämda riktningen, så att normen tillsamman med impulsen är innesluten i den känsla, som erfarenheten av Guds barmhärtighet väcker: den som fått förlåtelse, bevekes därav att förlåta andra, den som fått smaka tröst i egen nöd, vill därför ock trösta andra. »Das Bewusstsein jener grossen Gottestat treibt uns auf unbewusste und instinktive Weise, vermöge eines unwillkürlichen Triebes, der uns nicht zum Bewusstsein kommt, unserm Mitknecht Geduld zu beweisen» [1]. Dels ha känslor av tacksamhet, av befrielse ur nöd, av glädje och frimodighet, en livande och stärkande inverkan på det sedliga livet i allmänhet: »Lust och nöd, hopp och fruktan, kärlek och hat, äro verksamhetsmotiv av oberäknelig styrka. Nu är det tvivelsutan något egendomligt för religiositeten, att den åtföljes av befriande känslor, känslor som uppfylla män-

[1] THIEME, a. a. sid. 282.

niskan med glädje, hopp och kärlek, på samma gång som den tar bort trycket av sorg och fruktan» [1].

Denna art av inverkan på det sedliga livet är grundåtskild från den påverkan, som utgår från pliktkänsla, från lag och tvång. Det är ej en plikt, som tvingar, men en inre lust, som driver, ej en lag som binder, men en hänförelse, som vill handling. Skärpan i det sedliga kravet, allvaret, tvånget, ligger ej utan vidare i denna bevekande inverkan, och denna är därför ej i samma mån allmängiltig, som plikten. Man kan icke fordra att envar skall genom känslor av denna art förkovra sitt sedliga liv. Men den åt vilken sådant blir skänkt, han har däri en hjälp till sedligt liv, som aldrig någon än så stark pliktkänsla, något än så bindande etiskt tvång, skulle ha ersatt. Visserligen ligger häri ett erkännande av att faktorer, som icke äro helt karakteriserade därmed att de äro sedliga, ha en stor betydelse för det sedliga livet. Men det är just Pauli art, att han förtröstansfullt hänger sig åt det, som i världen, i församlingen, möter honom, och av det tager emot hjälp. Han har icke velat isolera en människa från all omgivning och hänvisa henne till fördjupande i sig själv, till arbetande med egna krafter, utan han har visat henne till de goda makter, som i världen möta henne.

Emellertid märker man, att aposteln icke har blivit stående vid att erinra om den bevekande kraft, som ligger i den överväldigande erfarenheten av Guds nåd. Han har ock framhållit, att denna erfarenhet medför plikter, krav, som måste fyllas. Man kunde av Pauli polemik mot lagen låta förmå sig att lämna denna sida i hans uppfattning av det sedliga livet opåaktad. Men om man ej uppmärksammade den, skulle man ej

---

[1] Kirn a. a. sid. 157.

få den riktiga uppfattningen om Pauli etiska tankar. Hans sedlighet känner visst till det hårda budet, den absoluta plikten; människan får där lära att tala de hårda orden till sig själv och att taga det på allvar med lydnaden. »Es ist wahrlich nicht nur dankbarer Entgelt für Gottes Wohltat, den er in sich wirksam fühlt, sondern auch ein eiserner Druck, der auf ihm lastet, eine unbedingte Verpflichtung, der man, ob nun gern oder ungern, nachkommen muss» [1].

Redan i de anförda orden om tacksamhet, om villighet att giva andra vad man fått själv m. m., kommer detta pliktmoment in jämte det bevekande. Paulus ser icke tacksamhet o. d. blott som en naturlig följd av att människan fått stora gåvor, utan ock såsom en plikt, betingad av gåvorna. Tacksamheten såsom ett led i människans känsla gent emot Gud och tacksamhetens gärningar gent emot människor äro plikter, som Paulus behöver uppmana till. »Varen tacksamma» är en maning som vi ofta möta i hans brev, t. ex. Ef. 5: 4, 1 Tess. 5: 18. På det sist anförda stället är tacksamhetens egenskap att vara en av Gud ålagd plikt direkt uttalad: »Tacken Gud, vad som än sker. Ty att I så gören är Guds vilja i Kristus Jesus.» Likaså har Rom. 12:1, där hela livet ställes under synpunkten av ett uppsvarande mot Guds barmhärtighet, förmaningens form. Och i förmaning är plikt innesluten.

Överhuvudtaget är pliktkänslan starkt framträdande i den religiösa motiveringen av det sedliga livet. Aposteln giver ofta en plikt religiös begrundning, även utan att plikten framstår såsom förpliktelse mot erfarna välgärningar, eller åtminstone utan att denna grund särskilt omnämnes. Vi skola längre fram behandla den motivering, som bygger på den kommande domen

---

[1] Titius a. a. sid. 136.

med dess avgörande till liv eller till fördärv. Här peka vi på den roll för pliktkänslen, som medvetandet om Guds rättfärdighet, upphöjdhet och nitälskan för det goda får. »Gud låter icke gäcka sig», denna tanke uppbär i Gal. 6: 7 en förmaning att icke följa köttet, utan Anden. Denna tanke om Guds omutliga rättfärdighet utmynnar visserligen här, såsom ofta annars hos Paulus — t. ex. Rom 2: 5 f., 14: 12, 1 Kor. 3: 8, 2 Kor. 5: 10 — i tanken på den kommande domen: »Ty vad människan sår, det skall hon ock skörda». Man torde knappast kunna påvisa något ställe, där motiv hämtas från Guds rättfärdighet, och där icke denna vändning till tanke på människans blivande öde kommer med. Men däri ligger icke att tanken på den Gud, som är rättfärdighetens, skulle trängas undan för tanken på Gud, som giver liv eller död. Antingen det direkt utsäges, såsom i Rom. 2: 5, att domen är rättvis, eller det ej direkt nämnes, överallt är förutsättningen den, att människans eget samvete måste erkänna rättfärdigheten i Guds dom. Men då vid motiveringen tanken riktas till den kommande domen, så har detta sin grund i den fasta vissheten, att där är ett nödvändig sammanhang mellan rättfärdighet och liv. Om Paulus vid motiveringen i regel låter tanken på det liv, som Gud skall förläna, träda i förgrunden, så visar det, att för hans känsla däri låg en större motivkraft, än i tanken på den rättfärdiga domen. Så fast är emellertid för honom vissheten om, att livet hör samman med rättfärdigheten, att han kan härleda förpliktelsen till ett handlingssätt just därur, att detta handlingssätt för till livet. Han skriver i Rom. 8: 12 »Alltså mina bröder, hava vi icke någon förpliktelse mot köttet, så att vi skola leva efter köttet. Ty om I leven efter köttet, så skolen I dö; men om I genom Anden döden kroppens gärningar, så skolen I leva». Förplik-

telsen att leva efter Anden framgår här, ej därur att detta är rättfärdigt, kärleksfullt eller dylikt, utan därur att det för till liv. Eftersom den som tjänar anden skall leva, den som tjänar köttet skall dö, är människan förpliktad att tjäna Anden. GODET gör en allmän regel: »Man har ingen skuld gent emot sin mördare» [1]. Paulus utgår förtröstansfullt ifrån den vissheten, att vad verkligen visar sig befrämja livet, det är det goda, som människan är förpliktad att tjäna. Att däri ej ligger någon dold egoism, därom vittnar hela Pauli tänkande om det sedliga, om självuppoffring och omvändelse. Men Paulus är fullständigt främmande för den tanken, att den sak, som till slut vinner, är någon annan än rättfärdighetens och kärlekens.

En förpliktelse gent emot Gud får ock uttryck i motiveringen ur Guds bud, Guds vilja. Denna motivering är mycket ofta förekommande. I 1 Kor. 7: 19 står det »att hålla Guds bud» såsom det ena nödvändiga, kunskapen om Guds vilja har avgörande betydelse, Rom. 12: 2, Ef. 5: 10, 17, Kol. 1: 9, 4: 12, helgelsen är Guds vilja, 1 Tess. 4: 3, att tacka Gud är enligt hans vilja, 1 Tess. 5: 18, det är att fylla Kristi lag att bära varandras bördor, Gal. 6: 2. Paulus själv står under Kristi lag, εννομος Χριστου, 1 Kor. 9: 21. I överensstämmelse med denna lydnad för Guds vilja står det, att de kristne kallas Guds tjänare, eller uppmanas att tjäna honom, t. ex. Rom. 6: 22, 7: 6, 1 Tess. 1: 9. Ett »måste», uttryckt med δει, οφειλομεν eller motsvarande, förekommer ofta: om ödmjukhet, Rom. 12: 3, om fördragsamhet mellan starka och svaga, Rom. 15: 1, om sättet att vandra i allmänhet, 1 Tess. 4: 1, om sättet att tala, Ef. 6: 20, Kol. 4: 4. Livet eller olika gärningar bedömas därför som en lydnad, 2 Kor. 7: 15, 10. 5, Fil. 2: 12.

---

[1] GODET, kommentar till Rom. II sid. 142.

Vi skola längre fram upptaga frågan om hur denna motivering förenas med det sedliga livets självständighet, men fastslå här detta, att det sedliga livet, som Paulus tecknar det, ingalunda bara är framträdande som en sedlighet, som utan vidare väller fram ur ett överfullt hjärta, utan att han räknar med kamp, tvång, ansträngning. För sådana livsyttringar söker han grunder ur människans ställning inför Gud. Gud har bud till människan, hon har absoluta plikter inför honom och hans gärningar. Allvaret, skärpan och kärvheten i Pauli sedliga tänkande kommer här till uttryck.

I regeln: »gören allt till Guds ära», kan hela denna motivering sammanfattas. »Darum lautet die Formel der paulinischen Ethik: Tut alles zur Ehre Gottes, 1 Kor. 10: 31. Diesen grossartigen Massstab legt er nicht nur an die grossen Dinge, an das Leben und Sterben, sondern er führt ihn durch bis in die kleinsten Kleinigkeiten hinein: Essen und Trinken für Gott oder zur Ehre Gottes, Röm. 14: 6 ff. Auch durch den Leib soll Gott geerht werden, 1 Kor. 6: 20 Das ganze Christenleben dient der Ehre und dem Lobe Gottes, Phil. 1: 11»[1]. I denna formel kunna ej blott de olika livsyttringarne inordnas, utan även de olikamotiveringarne inrymmas i den. Till Guds ära handlar den människa, som förlåter sin nästa, därför att Gud har förlåtit henne själv, till Guds ära handlar den, som i tacksamhetens glädje glömmer sig själv och lever för bröderna, till Guds ära också den, som i lydnad för Guds bud kämpar mot synden och följer pliktens allvarliga väg.

Innan vi lämna denna fråga om de psykologiska krafter och förbindelser, som förmedla det religiösa innehållets sedliga verkan, ha vi att giva akt på ännu en synpunkt. Den förmedling, som i det föregående

---

[1] LÜTGERT, a. a. sid. 196.

är behandlad, genom tacksamhet eller motsvarande och genom pliktkänsla, är av en indirekt art: genom en självständig känsla sker i själslivet en anknytning vid ett religiöst innehåll: det religiösa ljusets strålar återkastas enligt vissa själslivets reflexlagar. Men ändå mera direkt än genom sådan återspegling har den religiösa världen sedlig inverkan. I de nämnda fallen står den religiösa erfarenheten såsom en självständig faktor, som blir föremål för pliktkänsla eller verkar bevekande i sedlig riktning. Den är alltså en storhet av annan kvalité än det sedliga, till vilken sedliga impulser sedermera anknyta sig. Emellertid ser Paulus också tron själv såsom en sedlig gärning, som icke blott genom de reflexer den framkallar i själen får sedlig betydelse, utan vilken redan är en sedlig livsyttring, han ser den som en stämning, en viljeriktning, som har ej blott religiöst innehåll, utan även sedliga mål.

Själva tron innebär först och främst ett vändande ifrån egoismen[1]; den människa vars själ fylles av trons förtröstan och hängivande kärlek till Gud, har därmed fått sin själ stämd till dessa känslor, och hon skall ock vara bestämd av sådana i andra förhållanden än de rent religiösa. Genom att hon känner Guds kärlek värma upp sitt hjärta och svarar med genkärlek, har hon liksom blivit inställd på kärlek. Själva det religiösa sinnelaget är av sedlig art, det innebär, att människan kommer ifrån egoismen och lär sig att hängiva sig åt en annans rena och goda vilja. Genom att hon underordnar sig under Gud, lär hon sig också och övar hon sig i att underordna sin egen lust och vilja under den vilja, som hon inser vara högre.

---

[1] JUNCKER. a. a. sid. 128: »Zunächst nämlich ist er (der Glaube) als Glaube an den um der Sünde willen gekreuzigten Christus nur als bussfertiger Glaube vorstellbar».

En annan genuint religiös känsla, som har framträdande sedligt innehåll, är känslan av alltings enhet i Gud. I själva monoteismens idé, tanken om den ene Guden, som står bakom allt i världen, finner Paulus en enhetssökande tendens. Då människan i den religiösa lyftningens stunder känner sig samhörig med Gud och hans värld, så har hennes själ däri fått en riktning utifrån sig själv till Guds värld, till människorna, och denna riktning är av central sedlig betydelse, är den kristna sedlighetens grundstämning[1].

Vi skilja denna art av religiös inverkan på det sedliga livet ifrån den förut behandlade genom pliktkänsla och tacksamhet, så att det här ej är fråga om en förpliktelse mot en vunnen religiös erfarenhet l. d., utan här ses själens riktande på Gud såsom den akt, där egenskaper som hängivenhet, kärlek, lydnad slå rot i själen och börja bli allt omfattande hos människan. Sedan hon väl i ett fall kommit att följa dessa känslor, så komma de så småningom att dominera hela livet. Genom hängivenhet mot Gud kommer hon in i en vana, en stämning, en själsgestaltning, som är sedlig.

Att angiva direkta belägg för denna samhörighet mellan tro och sedligt liv är ej så lätt, beroende därpå, att denna uppfattning mera har karakteren av en allmän förutsättning, som ligger bakom, utan att ofta komma direkt till tals. Emellertid se vi ett uttryck för detta direkta, oreflekterade samband mellan tro och sedlighet, om vi ge akt på, till vilka känslor för en människa och ett människoöde tron såsom sådan visar till-

---

[1] Du Bose, a. a. sid. 238 f. (till Rom. 8) »We are brought in the faith of Jesus Christ into the most complete not only understanding but unity with the entire working of all things as the are in the world; — — — one must feel the advantage and power of such a feeling, if not knowing, ourselves upon such terms of amity with the world with wich we have all to do.»

baka, vilken stämning inför människorna, som tron enligt sitt väsen är förbunden med. Tron, såsom Paulus fattar den, har något att giva endast åt den människa, som är svag och oförmögen, som suckar efter frigörelse och efter livets fullhet. Tron vill skänka glädje och frid, tröst och vederkvickelse, den vill föra människan hem till Herren och ser människans suckan över att vara underkastad dödens väg såsom den enda, som leder till målet. Med sådana känslor av vad livet har och vad det behöver är tron förenad, och det ej genom tillfällig förbindelse. Till dem är hela trons bestånd anknutet. Allt vad tron har att giva, allt vad Guds gåvor kunna innebära, har sitt värde för människor endast därför, att de äro stadda i sådan belägenhet. Livet ses i stort: livsloppet med dess sorg, dess hopp och dess glädje, döden med dess suckan och dess gåtor. För detta känner tron, på dessa ting ser den troende hos sig själv och dem söker hans blick hos andra. Alltså: tron involverar en stämning inför människolivet, som är av grundläggande etiskt värde, en känsla av människolivets nöd, bekymmer, dess behov av hjälp, av barmhärtighet, av tröst.

Mera direkt uttalad är hos Paulus den etiska syftningen i tron såsom ett beroende av den ene och samme Guden. I den ovan citerade motiveringen av förmaningen till endräkt i Ef. 4: 4 f. »en Herre, en tro, ett dop, en Gud, som är allas fader» och i den motivering som i Rom. 12 och 1 Kor. 12 anföres för förmaningen till fridsamhet och enighet trots de olika gåvorna, att Anden, Herren, Gud är densamme för alla, i denna motivering går aposteln tillbaka till monoteismens idé. Det är icke det, att människan fått erfara Guds barmhärtighet, och icke det, att hon väntar hans rättvisa dom, som är motivet, utan just tanken, att alla tillhöra en och samma Gud. Själva denna religiösa känsla har

stark sedlig art, den vill sammanfatta alla människor med alla deras olikheter under Guds regering.

Att även den underordning under Gud, som är trons väsen från en sida sett, av Paulus uttryckligen ses såsom en känsla, som ock har direkt sedliga konsekvenser, finner man därav, att han låter den innebära underordning under överheten och under de jordiska herrarne. Därom mera i nästa avdelning. Men det röjer sig också däri, att han icke bara ser tron som en lydnad[1] t. ex. Rom. 1: 5, 10: 3, 16; 15: 18, 16: 19, 26, Gal. 5: 7, 2 Kor. 10: 25, utan även bedömer hela livet som en gärning av lydnad mot Gud, Rom. 15: 18, 16: 19, Ef. 5: 22 ff. Genom att visa trons lydnad mot Gud, kommer människan in på lydnadens väg, och denna är just det sedliga livets väg.

3. Motiv, hämtade från den religiösa synen på världen.

Trons inflytande på det sedliga livet röjer sig ej endast i det sinnelag, som hör samman med och växer fram under påverkan av den personligt religiösa erfarenheten, utan det sedliga livet bestämmes närmare av den uppfattning om de naturliga förhållandena i världen, som tron innesluter. De känslor av tacksamhet, av förpliktelse o. d., som anknyta till den religiösa erfarenheten, giva väl impulser, som sträcka sin verkan över hela det sedliga livet, men i många enskilda fall utgå också sedliga impulser från den religiöst förstådda världen, i vilken den troende lever.

Vi ha förut i annat sammanhang sett, huru tron lär människan att se medmänniskorna som bröder och

---

[1] Jfr JUNCKER a. a. sid. 128.

församlingen som Kristi kropp. Därigenom faller över medmänniskorna ett skimmer, som afficierar den enskildes känsla och bestämmer hans vilja och handling. Men icke blott bröderna, de vilka Kristus har lidit döden för, bringas på detta sätt till den troende i ett närmare förhållande, som bestämmer hans sedliga liv. Även de naturliga eller historiskt givna förhållandena i världen belysas på ett sätt, som har stor etisk betydelse. För arbetet i världsliga uppgifter, för deltagandet i statens liv, för uppskattningen av äktenskapet blir det av största betydelse, huru tron uppskattar dessa förhållanden. Askesen likaväl som dess motsats, det frimodiga deltagandet i världsliga uppgifter och glädjen över världens goda, står i intimt samband med den religiösa uppskattningen av världen.

Paulus bedömer världen såsom en Guds värld. I 1 Kor. 10: 26 citerar han såsom norm för bedömandet av frågan om offerkött det gammaltestamentliga ordet: »Jorden är Herrens och allt vad därpå är.» I överensstämmelse med denna grundsyn stå orden: »Allt hör ju eder till; det må vara Paulus eller Apollos eller Kefas eller hela världen,» 1 Kor. 3: 21 och: »allt är lovligt», vilket yttrande han med gillande i 1 Kor. 6: 12, 10: 23 citerar ur brevet från församlingen i Korint. På annat sätt uttryckes samma sak i Rom. 14: 14: »Jag vet väl och är i Herren Jesus viss om, att intet i sig självt är orent.» Titius har påvisat,[1] huru detta bedömande av världen ligger i samma linje, som tanken om världen såsom av Gud skapad, t. ex. Rom 1: 20, 1 Kor. 8: 6, och om världen såsom ägande sitt mål i Gud, t. ex. 1 Kor. 8: 6, Ef. 1: 10, och han sammanställer härmed den omstän-

---

[1] Titius, a. a. sid. 105 ff. Jämte Titius synes Wernle ha den riktigaste och klaraste framställningen om »den kristne och världen», Anfänge, sid. 135. ff.

digheten, att Paulus också i själva verket visar en rik uppskattning och ett starkt intresse för värdsliga förhållanden. Av religiösa motiv, driven av sin Kristuserfarenhet och av sina religiösa förhoppningar, har Paulus gjort sitt eget liv till ett den arbetandes liv. Hans outtröttliga verksamhet som missionär har varit buren av dessa motiv. Men även sitt dag och natt bedrivna hantverk har han ställt under den religiöst förstådda kallelsens synpunkt, 1 Kor. 9: 12. Han anser det alltså lönt att arbeta i världen och söka påverka människor. Likaledes betyder det värdsliga något för honom såtillvida, att han kan glädja sig över lyckliga yttre omständigheter, över en tryggad ekonomi, Fil. 4: 10; han känner bristen såsom ett betryck, som bör avhjälpas, Fil. 4: 14, 2 Kor. 8 och 9, han vill att kroppen ej skall plågas, Kol. 2: 23, utan tillbörligen vårdas, Rom. 13: 14, och han bedömer tillgången till nödtorftig näring såsom något, som bör med glädje och tacksamhet erkännas, 1 Kor. 10: 30 f., Ef. 5: 20. Han har intresse för andras välgång och deras lidanden, Fil. 4: 10, 1 Tess. 3: 1 ff., längtar efter att råka sina vänner, 1 Tess. 2: 17, han gläder sig hjärtligt över framgångar och sörjer över motgång i arbetet, 1 Tess. 2: 20, 3: 7. På samma sätt uppskattar han praktisk duglighet och förstånd, 1 Kor. 6: 5, glädje är för honom något gott och värdefullt, sorg och lidande någonting ont. Även om vi hos Paulus ej finna samma intresse för allt som lever, som talar i Jesu liknelser, så har livet i världen med dess sorg och glädje, dess stora och små bekymmer långtifrån blivit tomt och värdelöst för honom. Hans tro har icke gjort hans liv i världen betydelselöst.

Man kan ock vara predisponerad för att hos Paulus vänta, icke en isolation från livet och människorna, utan ett intresse för dem, när man betänker, huru hans religiösa liv hade vuxit fram. Han har gjort sina bästa

erfarenheter, vunnit sina dyrbaraste skatter, icke genom isolation och eget arbete, utan han har fått dem såsom gåvor utifrån. Med den israelitiska församlingens fromme och med det unga kristna brödraskapet var Paulus genom hela sin religiösa struktur innerligt förbunden. Däri ligger ett primärt förknippande av de egna intressena, de egna värdena, egna glädje- och sorgeämnen med människornas runt omkring, det är ock att vänta, att häremot skall svara en uppskattning av, och ett deltatagande för omgivningen. Det finns en inre korrespondens mellan taga och giva, som ligger i sakens egen natur.

Men gent emot denna Pauli värdering av det naturliga livet står ock hos honom ett motsatt bedömande: den känslan, att allt i världen, även det som ej faller under kategorien synd, i sista hand är värdelöst, är nedanefter i jämförelse med det, som är ovanefter. Att, såsom vi ovan gjort, framhäva hans värdering av det timliga har egentligen någon mening endast för att visa, att känslan av allt dettas värdelöshet ej var den enda och allt dominerande hos honom.

Det är framför allt i de berömda antiteserna om den kristne och världen, som denna känsla av det timligas ringa värde kommer till uttryck. Starkast sker det i 1 Kor. 7: 29 ff.: »Men det säger jag, mina bröder: Tiden är kort, därför må de som hava hustrur härefter vara såsom hade de inga, och de som gråta såsom gräte de icke, och de som glädja sig såsom gladde de sig icke, och de som köpa något såsom finge de det icke i sin ägo, och de som bruka denna världen såsom gjorde de icke något bruk av den. Ty den nuvarande världsordningen går mot sitt slut.» Icke bara den antitetiska formen, utan även stämningen av upphöjdhet över och motsats mot världen är gemensam för detta yttrande och de snarlika i 1 Kor. 4: 10 ff. om apostlarnes liv i

motsats mot församlingens, i 2 Kor. 4: 8 ff. om Pauli egna lidanden, och i 2 Kor. 6: 8 ff.: »såsom döende, men se vi leva ändock, såsom tuktade, men likväl icke till döds, såsom bedrövade, men dock alltid glada, såsom fattiga, vi som dock göra många rika, såsom utblottade på allt, men likväl ägande allt.»

Framför allt i det först anförda ordet är det icke längre fråga om motsatsen mot det i världen, som är synd — den motsatsen blir aldrig avtrubbad av någon försonlig stämning —, utan om en sådan sinnesförfattning, som icke känner sorg eller glädje över världens ting, icke är fästad vid anhöriga eller egendom. Titius yttrar härom: »Die doppelte eschatologische Begründung am Anfang und am Schluss zeigt, dass es sich nicht nur um ein principielles Urteil, sondern wirklich um eine Stimmung, um die unmittelbare und bleibende Empfindung der Gleichgiltigkeit gegen alle irdischen Verhältnisse handelt, die bei ihrer kurzen Dauer allen Werth eingebüsst haben. — — Die relative Werthschätzung der Welt, wie sie aus den Schöpfungsgedanken folgt, und die Werthlosigkeit der Welt, wie sie aus der eschatologischen Erwartung erschlossen wird, sind mit einander unverträglich» [1].

Visserligen synes det vara ovisst, om Paulus har lagt in så mycket i dessa ord. Uttrycket är knapphändigt och paradoxalt, och paradoxer få alltid tolkas med en viss försiktighet. Att Paulus avgjort tager avstånd ifrån all kälkborgerlig förnöjsamhet med världens goda, är ju tydligt. Men det är ej lätt att tro, att han helt och hållet vill bagatellisera ting som sorg och glädje, tillgivenhet för anhöriga och intresse för borgerligt näringsfång. Själv har har han i varje fall både sörjt allvarligt och varit av hjärtat glad, han har varit fästad

---

[1] Titius, a. a. sid. 111 f.

vid sina vänner och medarbetare — och vad mera är, han har lagt stor vikt vid detta, det har fyllt hans liv. I sin heta kamp, i sin varma kärlek, i sin hjärtesorg, är han själv långt skild ifrån den »kristliga stoicism,» [1] som dessa ord enligt TITIUS tolkning och enligt själva ordalydelsen vittna om. Skall man låta Pauli eget liv giva utläggningen till dessa orden, så komma de att få den innebörden, att man ej får helt och hållet uppgå i det timliga, utan att man skall hålla blicken riktad framåt och uppåt [2]. De få då ingen annan innebörd än Jesu ord: »och vad hjälper det en människa, om hon vinner hela världen, men förlorar sin själ?» Mt. 16: 26. Den stämning, som ligger i dessa orden skulle då vara densamma, som HERRMANN vill finna i allt kristet liv: »Für den Menschen, dem Gott einen Beruf gibt, gibt es in keinem Moment eine Berufsgabe, die ihn gänzlich absorbieren könnte. In aller Arbeit an endlichen Aufgaben — — — bleibt er doch auf ein ewiges Ziel gerichtet, das, seinen Sinnen unfassbar, das in Gott verborgene Geheimnis seiner Zukunft ist. Er kann also hinwegblicken über alle jene Dinge und ist im Innersten zwar an sie hingegeben, aber doch von ihnen frei» [3].

Men även om dessa ord skulle innebära mera och verkligen giva uttryck åt en stämning av världsflykt i Pauli religiösa liv, så har dock denna icke fått, vare sig ur hans egna intressen eller ur hans principiella bedömande, uttränga känslan för och arbetet i de värdsliga uppgifterna. Hur mycket han än har kunnat känna och hos andra sökt väcka längtan ut från världen, har han ända till sin ålders dagar blivit i världen verksam, och

---

[1] Så JACOBY, a. a. sid. 351.

[2] I denna riktning tolkas dessa ord av BACHMANN i ZAHNS Kommentar, sid. 293 f. och av HEINRICI i MEYER-WEISS kommentar, sid 239 f.

[3] HERRMANN, Ethik, sid. 141.

ännu i brevet till Filippi höra vi, huru viljan att tjäna bröderna övervinner lusten att vara hemma hos Herren, Fil. 1: 20 ff. Även om han kunde längta till ro från det timliga och förgängliga, förblev världen dock alltjämt för honom en Guds värld, gent emot vilken han hade plikter.

Dock bemärka vi i det sätt, varpå den religiöst bedömda världen utlöser sedliga livsyttringar, en egendomlig begränsning. Det är i intresset för subjektets utveckling, som motiveringen bottnar, icke i tanken på en omgestaltning av de värdsliga förhållandena. Vare sig aposteln i breven till församlingen i Tessalonike talar om arbetet, eller i Rom. 13 och 2 Tess. om ställningen till staten, eller återigen om äktenskapet, gillande och normerande som i hustavlan eller mera avrådande såsom i 1 Kor. 7 — överallt har han sökt motiven för sina förmaningar i individens behov och själsförfattning. Att den enskilde behövde arbeta, att han kunde ha nytta av statens rättsordning, att äktenskapet under vissa förhållanden kunde ha värde för honom, detta är synpunkten, som på varje punkt är bestämmande. Däremot stå staten, äktenskapet, arbetets produkter icke såsom självständigt värderade mål för människans verksamhet. Intet intresse knyter sig till arbetet för dessa kulturformers utveckling och fullkomnande [1].

Paulus fordrar av den enskilde arbetsamhet, men han motiverar den aldrig genom hänvisning till de arbetsresultat, som skola vinnas, utan han utgår ifrån att en viss arbetsprestation, den må nu vara av vad slag som helst, kräves av den enskilde. Han väver själv tält och man märker aldrig, att han tänkt på, huru även detta ringa arbete har till mål att lämna ett litet bidrag till det mänskliga kulturlivet, utan han vet endast, att för honom som missionär är det nödvändigt

---

[1] Jfr WERNLE, Anfänge sid. 141 f.

att ha något arbete, varav han kan ha sitt uppehälle. Han söker förmå de kristna i Tessalonike att arbeta i stillhet, icke genom att föra deras tankar på att de genom arbetet kunna framskaffa produkter, som göra det mänskliga livet rikare och förläna åt det möjligheten att rymma andliga innehåll, utan genom att förehålla dem den folkligt-etiska regeln: den som icke vill arbeta, han skall icke heller äta, och genom att visa på den nytta, som de kunna ha av allt slags arbete: de ha något att dela med sig av åt behövande, 2 Tess. 3: 6 ff. Någon värdering av olika arbeten från synpunkten av deras bidrag till kulturlivets främjande förekommer aldrig. Lika litet är någonstädes tänkt på en samverkan mellan flera, en arbetets fördelning l. d., utan blott på att den enskilde skall deltaga i något handens arbete.

På samma sätt äro motiven till förhållandet till äktenskap och stat grundade i individens situation. Den grund, han i 1 Kor. 7 anför för det ogifta ståndets företräde framför äktenskapet är rent individualistisk: den, som är ogift kan ostörd ägna sig åt Guds tjänst, v. 32 ff., liksom han ock uti individuella behov och icke i äktenskapets eget värde ser anledning till äktenskapets ingående, v. 7 ff., 1 Tess. 4: 4. Även hustavlans förmaningar för makar och för föräldrar och barn ha samma individualistiska prägel. På samma sätt betraktar aposteln i Rom. 13 skyldigheterna mot överheten ur den enskildes synpunkt. Då den »överhet som finnes är förordnad av Gud» v. 2, är det vars och ens skyldighet att lyda den, ty »de som stå emot detta, de skola få sin dom». Den enskilde skall göra vad gott är, då behöver han icke frukta överheten. Däremot föreligger här ingen tanke i den riktningen, att det är en plikt att arbeta för rättssamfundets egen utveckling. Lika litet betraktar Paulus det sociala läget från allmän syn-

punkt; den enskilde, han må vara slav eller fri, har helt enkelt att bliva »i den ställning, vari han har blivit kallad. Har du blivit kallad såsom träl, så låt detta icke gå dig till sinnes; om du också kunde bliva fri, så behåll hellre din ställning»[1]. 1 Kor. 7: 20 f.

I alla dessa fall se vi, att motiveringen utgår från subjektets behov och situation. Den synpunkt, som Paulus följer vid bedömandet av alla dessa detaljfrågor blir därför densamma som han uttryckt i den allmänna regeln för den kristnes förhållande till världen: »'allt är mig lovligt' — ja, men icke allt är nyttigt: 'allt är mig lovligt' — ja, men jag bör icke låta något få makt över mig». 1 Kor. 6: 12, 10: 23. Synpunkten är, att intet får rycka den enskilde med sig, dit han ej själv vill. Han själv skall, med den insikt, de principer, de bud, som äro hans egnaste, bestämma över sitt liv. Han får ej bliva slav under något i världen.

I 1 Kor. 7 är det, såsom förut framhållits, tydligt, att tanken på världens nära förestående avslutning har betydelse för känslan inför de världsliga förhållandena. Såsom senare närmare skall utföras, äro de eskatologiska tankarne alltjämt bestämmande i Pauli känslovärld, även där de ej direkt nämnas. Inför det nära förestående slutet måste den enskildes uppmärksamhet framförallt bli riktad på det inre livet, uppgiften att omgestalta världens förhållanden förbleknade. Samma ställning intager hela urkristendomen: »Ebenso ist der Gedanke einer fortschreitenden Entwickelung und Vervollkomnung der gemeinsamen öffentlichen Ordnung und des Gemeinschaftslebens in seinen verschiedenen

---

[1] Vi kunna även här följa Bibelkommissionens senaste provöversättning; dess återgivande av μαλλον χρησαι är det enda, som motsvarar den av sammanhanget fordrade meningen. Jfr Zahns kommentar sid. 287, Meyer-Weiss, sid. 231.

Formen dem Urchristentum durchaus fremd. Auch von Jesu selbst ist, was wir Kulturfortschritt nennen und als gemeinsame Aufgabe kennen, nicht in's Auge gefasst» [1]. En uppfattning om kulturutveckling, om värdet av gemensamt organiserat arbete torde överhuvud ha varit främmande för den antika människan.

För senare tider ha här stora uppgifter förelegat, och här ha de måst gå fram efter egna tecken. De ha måst söka mål, självständiga och uppnåeliga för livets strävan, de ha måst söka etiska normer för det sociala livets utveckling, de ha haft att eticera kulturarbetet. Den synpunkt, under vilken de sedliga uppgifterna ha bedömts, har ej endast fått bli den subjektiva, som rör sig med individens motiv, mål och vägar, utan också en objektiv, som syftar åt att föra det allmänna läget, det sociala, det ekonomiska, det rättsliga, det allmänna andelivets, ett stycke framåt. I olika tider och hos olika fraktioner ha skilda uppfattningar i den delen kommit fram och måst komma fram. För all innerlighet är det en svårighet att under sig inordna de yttre livsområdena. All kristen fromhet rör sig här mellan två tillvägagångssätt: det ena, som går ut på att förändra och förbättra förhållandena i världen, att med uppbjudande av all energi och alla krafter omskapa dem och ge dem en mera tjänlig form; det andra, som vill tolka det faktiska, de öden, som kommit, de ordningar, som finnas, som en Guds inrättning och gärning, som människan ej har att rubba vid, utan att med ödmjuk förtröstan låta bliva. Båda dessa förfaringssätt och de stämningar, som bära upp dem, kunna, huru motsatta de från logisk synpunkt än må synas, väl förenas i samma själsliv. Stor är själens spännkraft, väldig dess förmåga att rymma en livets mångfald. Om det förra

---

[1] Titius, a. a. sid. 111. Jfr ock sid. 121.

förfaringssättet ej funnes, bleve det intet framåtskridande av, inga mål, som framtvingade människors strid och möda. Utan det senare vore för människor i en ofullkomlig tid, medan villkoren ännu äro dåliga och otjänliga, ett personligt livs fulla utveckling omöjlig.

Av dessa tvänne förhållningssätt gent emot världen kommer i Pauli förmaning liksom i hans principiella uttalanden, som sagt, egentligen endast det senare till uttryck. Men ansatser till det förra saknas icke alldeles. Detta må redan gälla Pauli uppfattning: han har t. ex., såsom TITIUS visar [1], ifråga om arbetet kommit att beröra synpunkten om dess nytta för det allmänna. I Ef. 4: 28 motiverar Paulus förmaningen att arbeta så: »så att han har något att dela med sig åt den som lider brist». Men framför allt har det religiöst orienterade sinne av hjärtligt deltagande med bröderna, som Paulus satte över allt, och det föredöme, han i sitt liv gav, pekat i riktning åt den människotyp, som icke vill vara åskådare av händelserna och nöjas åt de givna förhållandena, men som djärvt griper sig an att bekämpa och besegra svåra förhållanden och att dana ett bättre tillstånd.

4. Motiv, hämtade från de eskatologiska förväntningarne.

Jämsides med tanken på Guds välgärningar, som människan redan erfarit, står tanken på hans kommande gärningar med världen och människorna såsom sedligt motiverande. Det är numera allmänt erkänt, att tanken på denna världsålders avslutning för Paulus ej bara stod såsom en skälig avslutning av världsdramat, utan att väntan på den nära förestående uppenbarelsen

[1] TITIUS a. a. sid. 122.

av den eviga världen fullständigt dominerade hans religiösa tankevärld [1]. Alltsamman stod i dess skarpa och genomträngande belysning. Även när Paulus talar om de närvarande tingen, får ofta hans röst en ton av skärpa och afgjordhet, som kommer från den eskatologiska synpunkten. Han må tala till församlingen i Korint om dess benägenhet för rättegångar inför den romerska jurisdiktionen, 1 Kor. 6, eller till de olika fraktionerna i den romerska församlingen om deras meningsskiljaktigheter, Rom. 14 — hans tankar gå då i eskatologiska banor likaväl som då han ex professo driver undervisning om de yttersta tingen. Själv väntar han i de äldre breven att uppleva Herrens parusi, 1 Tess. 4: 15, och väntan på parusien är ett viktigt kännemärke på en kristen, Rom. 8: 23, 1 Kor. 1: 7, Gal. 5: 5, Fil. 3: 20. Om sig och sina samtida använder Paulus detta uttryck: »för oss som nu hava tidernas ände inpå oss, εις ους τα τελη των αιωνων κατηντηκεν,» 1 Kor. 10: 11; så har ock på den korta tiden ifrån Pauli omvändelse till tiden för Romarbrevets avfattande tidens slut märkbart närmat sig: »Ty frälsningen är oss nu närmare, än då vi kommo till tro. Natten är framskriden och dagen är nära» Rom. 13: 11 f.

Dessa förväntningar ingå en innerlig förening med alla trosföreställningarne och sätta dem under en särskild belysning. Hela trosvärlden är av dem påverkad, och det är icke så, att bredvid vissa eskatologiska tankar ligga i själen andra; allt: Kristi uppståndelse och Andens verksamhet, rättfärdiggörelse och nyfödelse, hedningarnes anslutning till evangeliet, allt detta hör de sista tiderna till. Även där Paulus ej nämner dessa förvänt-

[1] Jfr särskilt Titius, a. a. sid. 46 ff. Till dem som starkast gjort gällande parusiväntans betydelse för hela Pauli andliga habitus hör även Wernle; Jfr Anfänge sid. 124 ff. I »Der Christ u. d. Sünde» är denna synpunkt mest genomförd.

ningar, har han dem i tankarne. »Es ist ein ganz unrechtfertiges Verlangen, dass ein völlig in der Eschatologie lebender Schriftsteller die Eschatologie auch immer erwähnen soll»[1]. Såsom de sista tiderna få de innevarande tiderna en oerhörd betydelse, en enastående vikt. Nu har det blivit uppenbarat, som av eviga tider varit fördolt, Rom. 16: 25, 1 Kor. 2: 7, Kol. 1: 26; för deras skull, som nu leva, har allt blivit skrivet i de heliga skrifterna, Rom. 15: 4, 1 Kor. 9: 10; 10: 11. De eskatologiska förväntningarne innebära alltså ett giv akt, som låter allt som sker i den då innevarande tiden träda fram såsom i särskild grad betydelsefullt.

När man vill se till, vilken betydelse för det sedliga livet, som dessa tankar få, så kan man lämna ur räkningen de skiftningar, som inom dem förekomma, och de detaljer i det eskatologiska dramat, som äro skönjbara. Direkt praktisk användning få endast huvudtankarne: tanken om domen och tanken om det nya liv, den radikalt förändrade livsform, som Gud i fulländningen skall skänka. Ofta nog sammanflyter motiveringen ur dessa båda grundtankar till en enhetlig impuls, men man kan dock lätt nog urskilja ett par olika linjer.

När Paulus motiverar en given maning med hänvisning till tidsålderns avslutning, så framhäver han i regel den sidan, att en avgörelse över liv eller död skall träffas, att ett övermåttan rikt liv då skall skänkas eller ock död inträda. Ehuru icke isolerad från tanken om domen såsom en omutligt rättfärdig granskning av människans liv är det i regel tanken på delaktigheten i det eviga livet som framskjutes såsom motiverande. Detta sker närmast i tvänne bestämda sammanhang: dels när det gäller att uppmuntra gent emot lidande och faror,

---

[1] WERNLE, Der Christ u. d. Sünde, sid. 113.

dels när Paulus vill ingjuta kraft att motstå och vilja att försaka timlig lust och lockelse.

Ofta står tanken på det väntade eviga livet för att uppmuntra gent emot de lidanden, som här på jorden möta en kristen människa. En principiell värdering, ett vägande av tidens lidanden och den kommande härligheten mot varandra för att visa det eviga livets övergripande värde, företager Paulus i Rom. 8: 18 »Jag håller nämligen före, att denna tidens lidanden icke gå upp emot den härlighet, som kommer att uppenbaras på oss». På samma sätt angiver aposteln i 2 Kor. 4: 17 grunden till, att han trots allt lidande icke fäller modet, så: »Ty vår bedrövelse, som varar ett ögonblick och väger föga, bereder åt oss i översvinnligen rikt mått en härlighet, som väger översvinnligen tungt och varar i evighet». Och i 2 Tess. 1: 6 f. tröstar han församlingen i Tessalonike, som råkat i svårt lidande för sin tros skull, därmed att »Guds rättfärdighet kräver, — — — att I som utstån lidanden fån hugnad tillsammans med oss, när Herren Jesus uppenbarar sig». Samma jämförelse mellan det eviga livet och det timliga livets innehåll tager sig den formen, att Paulus framhåller förgängligheten och skadligheten i »den gamla människans vandel», Ef. 5: 22, Kol. 2. 22.

Vissheten om det eviga livets värde skänker tålamod i lidandet, Rom. 8: 25 »Om vi nu hoppas det vi icke se, så förbida vi det med tålamod», den giver ihärdighet i det arbete, där ännu inga frukter synas, Gal. 6: 9 «Och låtom oss icke förtröttas att göra vad gott är; ty om vi icke uppgivas, skola vi, när tiden är inne, få inbärga vår skörd». Däremot är den glädje i lidandet, som Paulus på åtskilliga ställen nämner om, icke direkt satt såsom en frukt av denna förväntan. Tvärtom, lidandet blir alltid ett lidande och en svårighet för tron; om det direkt avkastar någon glädje, så är det

den, att den som själv lidit, kan förstå och trösta andra, 2 Kor. 1: 3 ff, eller att han offrar sig för andra, 2 Kor. 12: 15, Fil. 2: 17 f, Kol. 1: 24. Någon lidandesglädje, som den möter t. ex. hos en del katolska helgon, kan Paulus icke uppbygga på hoppet om det eviga livet, men tröst och mod att tappert gå det igenom har han öst ur hoppet.

Även gent emot sökandet av timlig lust och lycka pekar Paulus på den kommande härligheten, men här är inslaget av domstanken också betydligt. I 1 Tess. använder Paulus som motiv för kamp emot sinnlighet och emot girigheten dels det, att »detta är Guds vilja och hör till eder helgelse» 4: 3, men också detta: »Ty Herren är en hämnare över allt detta,» 4: 6. Och i Ef. är motsvarande motivering denna: »Ty det veten och kännen I, att ingen otuktig eller óren människa har arvedel i Kristi och Guds rike, ej heller någon girig, ty en sådan är en avgudadyrkare». Ef. 5: 5. Och i Kol. 3 är samma förmaning omgärdad av erinran om Kristi uppenbarelse: »då skolen ock I med honom bliva uppenbarade i härlighet», och om domen: »ty för sådant kommer Guds vrede». Kol. 3: 4 ff.

Tanken på det kommande livet drager ej intresset bort ifrån det närvarande. Tvärtom, i det kommande livets belysning framstår det närvarande livets fulla betydelse. I 1 Kor. 15, där talet hela vägen är inne på frågan om uppståndelse och evigt liv, visar Paulus, att livets värde för honom var grundat däri, att livet är oförgängligt. Han kan uppmuntra att vara »fasta, orubbliga, alltid överflödande av iver att utföra Herrens verk», därför, att han kan tillägga: »eftersom I veten, att edert arbete icke är fåfängt i Herren». v. 58. Däremot svarar slutledningen i v. 30 ff., att uppoffring och försakelse vore meningslösa, om livet vore slut med döden. Tanken på det eviga livet lär honom se denna

tiden såsom en såningstid, Gal. 6: 7 ff., den driver honom att i allt söka vara Herren till behag, 2 Kor. 5: 9 ff. Träffande yttrar TITIUS härom, att »der Gedanke an das zukünftige Heil vom Apostel nicht dazu verwendet ist, um das Erdendasein völlig zu entwerten, sondern er gleicht dem Sonnenstrahl, der zwar alle Schrecken der Erde auf Deutlichste enthüllt, aber doch zugleich versöhnend und verschönend wirkt» [1].

I andra sammanhang skjutes tanken på domen i förgrunden. En självklar förutsättning, som dock stundom uttryckligen framhäves, är att domen är ett allt genomskådande, rättvist bedömande av människans livsgärning. Hela avdelningen Rom. 1: 18—3: 18 har till ändamål att visa, att Guds dom över synden är rättvis; i 2: 2, 5 och i 3: 4, 8 förekomma olika uttryck för domens rättvisa. Där en olikhet i Guds och människors dom är antydd eller förutsatt, såsom just i de anförda orden, har denna sin grund icke däruti, att de följa olika principer, utan däruti, att Guds dom är ett noggrannare och mera klarseende tillämpande av samma principer, som även för mänskligt samvete stå såsom de sanna.

Med hänvisning till domen motiveras i allmänhet ansvaret för all livets gärning. I Rom. 2: 16 talar Paulus om den dag, då »Gud genom Kristus Jesus dömer över vad som är fördolt i människorna», och i 2 Kor. 5: 10 anger han grunden till strävan att i allt vara Herren till behag så: »Ty vi måste alla träda fram inför Kristi domstol sådana vi äro, för att var och en må få igen sitt jordelivs gärningar, alltefter som han har handlat, vare sig han har gjort gott eller ont».

Flerstädes möter domstanken såsom ett korrektiv mot människors inbördes domslystnad. I Rom. 14 när

[1] TITIUS, a. a. sid. 87 f.

förmaningen till de olika fraktionerna att ej döma varandra sin spets i erinran om Guds dom: »Men du, varför dömer du din broder? Och du åter, varför föraktar du din broder? Vi skola ju alla en gång stå inför Guds domstol. — — Alltså skall var och en av oss inför Gud göra räkenskap för sig själv». v. 10 ff. Och i 1 Kor. 4 visar Paulus ifrån den dom, som de partisinnade och högmodigt dömande medlemmarne av församlingen fällde över honom, till Guds dom: »Dömen därför icke förrän tid är, icke förrän Herren kommer, han som skall draga fram i ljuset vad som är fördolt i mörker och uppenbara alla hjärtans rådslag». v. 5. Även i Rom. 2: 1 f. är människans dom över medmänniskorna satt i motsats till Guds dom, »som med rätta kommer över dem som handla så.»

Även vid förmaningarne till slavarne att tjäna med trohet är erinran om vedergällningen av Gud motiverande. Förut är omnämnt, att tanken på Kristus såsom allas Herre i detta sammanhang kommer fram. Här må ock påpekas, att Paulus både i Ef. och i Kol. även giver motiveringen den vändning, att »vad gott var och en gör, det skall han få igen av Herren, vare sig han är träl eller fri». Ef. 6: 8; jfr Kol. 3: 24.

Till skilda punkter i människans andliga liv syfta de olika leden av denna motivgrupp. Åtskilliga av de ord, som handla om den kommande härligheten, visa sig vara riktade till människans livstörst, hennes längtan efter rikt och intensivt liv. Tydligast träder denna syftning fram i de ord, där den kommande härligheten väges emot timliga värden eller mot timliga förluster. Vare sig Paulus finner denna tidens lidanden ej vara jämförliga med den kommande härligheten, eller han visar på huru den timliga lusten för till fördärvet, så är hans avsikt tydlig. Han utgår

ifrån såsom helt naturlig förutsättning, att människan vill liv, rikt och starkt liv. Ej genom att söka kväva livsbehovet, men genom att visa, att det förfelar sin avsikt om det riktas på det sinnliga, men däremot når ett överväldigande innehåll, om det riktas på det andliga och eviga, är det som Paulus vill påverka människor med dessa motiv. Endast för människor, för vilka ett rikt liv har något värde, är ett sådant argument verksamt. Kraften att övervinna de nu föreliggande lidandena och att lämna de här sig erbjudande tillfällena till livsfyllnad skall vara den, att det eviga livets innehåll är i alla avseenden rikare, väldigare. Att han så ofta behövde påminna om detta och lägga människorna det på hjärtat, sammanhängde därmed, att det eviga målet låg mera avlägset, än de tillfällen till livsstegring som det timliga livet rymde. Och att ställa ett närbeläget mål tillbaka för ett fjärmare kostar alltid ansträngning.

Till en annan punkt i människans andliga liv syftar framhållandet av domen med dess prövning av livets gärning, dess dolda såväl som dess uppenbara sidor. Det är närmast ansvarskänslan, som här tilltalas. Under livets mångfaldiga splittring, under dess stycke för stycke fortskridande förlopp med korta utsikter och aldrig säkert fastslagna resultat kommer människan ej lätt i den situation, att hon i vad som blivit ser det oryggliga resultatet av sin gärning. Det hårda allvar som ligger i, att en utveckling fulländas och för till ett definitivt resultat, kan lätt fördöljas för människan, så länge ännu under utvecklingens lopp olika möjligheter synas stå öppna för henne. I sådana förhållanden ligger anledningen till, att människan behöver ställas inför sitt livs slutresultat och lära sig se livets obevekliga konsekvens. Människan i hennes nuvarande situation måste konfronteras med människan, sådan hon skall varda,

när hennes nu pågående utveckling har nått sin fullbordan, då hon har kommit till slutet av de vägar, efter vilka hon nu vandrar framåt.

Att det just är i sådan avsikt som Paulus talar om domen, framgår allra tydligast av de ställen, där han ser sambandet mellan människans liv och hennes kommande öde organiskt, som ett växande. Framför allt gäller detta ordet i Gal. 6: 7 f. »Faren icke vilse, Gud låter icke gäcka med sig. Ty vad människan sår, det skall hon ock skörda. Den som sår på sitt kötts mark, han skall av köttet skörda förgängelse, men den som sår på andens mark, han skall av anden skörda evigt liv». Häri uttalas, att det är ett inre organiskt samband mellan de enskilda gärningarne och den slutliga situationen, och tillika varnar aposteln för det, såsom för en fara, att fara vilse om denna obevekliga lag, att förgäta den. Men denna avsikt röjer sig också, då aposteln ej talar om en sådan organisk förbindelse, utan framhäver att den nya livsgestaltningen är något, som Gud ger människan genom en ny skapelsegärning. T. ex. i 2 Kor. 5: 10 är denna avsikt tydlig. Uttrycket: »för att var och en må få igen sitt jordelivs gärningar, ινα κομισηται εκαστος τα δια του σωματος προς α επραξεν» avser just att framställa varje enskild gärning såsom betydelsefull för det hela. Även de stora världshändelser, som Gud skall låta ske, skola anknyta sig till varje människans gärning. Den enskilda gärningens betydelse för det slutliga resultatet är alltså uttalad likaväl i denna formen som i den andra om den organiska utvecklingen. Detta samband mellan livets gärningar och den kommande situationen finner också ett uttryck i de ord som framställa det kommande livet såsom en lön 1 Kor. 3: 8, en vedergällning Rom. 2: 6.

Dessa tankar om domen och om det eviga livet, som Gud skall giva, äro innerligt förbundna med en tro

på och en längtan efter rättfärdighet. Där är i dem en tro på, att rättfärdigheten är den regel, enligt vilken till sist hela tillvaron av Gud skall ordnas. Denna avgjorda förvissning om rättfärdigheten såsom grundlag för livets kommande gestaltning och om dess definitiva tillämpande på människorna till liv eller till död kommer att uppamma en allvarlig och redlig fruktan, vilken sätter prägel på och förlänar sin avgjordhet åt det sedliga livet. Så slutar Paulus i Rom. 11: 20 en erinran om möjligheten av en olycklig utgång med orden: »Hav då inga högmodiga tankar, utan lev i fruktan.» Och i Fil. 2: 12 sätter han som en allmän förhållningsregel »att med fruktan och bävan arbeta» på frälsningen. En prägel av angelägenhet och allvar kommer därifrån in i det sedliga livet. I det oberoende av det, som för närvarande kan locka eller skrämma, i den riktning på ett enda slutmål, högre än alla tillfälliga mål, och i det intresse för rättfärdigheten i alla gärningar, som är sammanhängande med denna syn framåt, kommer ett heroiskt drag in i det sedliga livet. Där blir en riktning från de små innehållen till det stora och avgörande.

Nu kan den frågan framställas, huru denna motivering från de eskatologiska förväntningarne rimmar sig med den andra motiveringen hos Paulus. Vi ha förut framhållit, att under det att för den judiska sedligheten den drivande kraften framförallt låg i vedergällningstanken, så utgingo de sedliga anvisningarna i nya testamentet ifrån erfarenheten av Guds kärlek såsom den drivande kraften, och att i denna olikhet skulle ligga skillnaden mellan lägre och högre religion. Faller då ej Paulus i denna motivering tillbaka till den lägre ståndpunkten?

WEINEL har i sin »Paulus» byggt hela sin framställning i kap. »Die Begründung der Ethik» på denna nämnda motsats[1]. Han har så kommit till en skiss, klar och högst intressant just därför, att den är orienterad efter en så bestämd och därtill ytterst energiskt hävdad synpunkt. Detta kap. hos WEINEL innehåller huvudsakligen följande:

Pauli etik liksom för övrigt all etik förstår man först, om man känner dess begrundning. Paulus har både tankar om lön och en inre äkta begrundning av etiken, och dessa båda hålla varandra ungefär i jämnvikt. Tankarna om lönen få ofta en individuellare och mera personlig form än i den vanliga apokalyptiska tankegången, här och där är löntanken »ganz verschlungen von einer Sehnsucht, die schon jenseits jeder kleinlichen Absicht steht, die das ganze Herz erfüllt und den köstlichen Schatz im Himmel nur als wunderbare Gabe erwartet, um derenwillen eine Ausharren in der Not dieses Daseins sich gewiss 'lohnt'[2]. Men även högre än sådana uttryck för löntanken står den begrundning av sedligheten, som Paulus nödgas ge i försvaret för sin lära om nåden gent emot judaismen: »denn hier war er genötigt aus dem Höchsten und Besten, aus seinem religiösen Besitz die Sittlichkeit als etwas Notwendiges herzuleiten»[3]. I Rom. 6 och 8 och i Gal. 5 visar Paulus, att det nya livet hos de kristne är en nödvändig produkt av deras religiösa erfarenhet, deras liv måste motsvara Kristi väsen, andens väsen, som bor i dem. Endast dessa tankar, som bygga etiken på den upplevda frälsningen, motsvara apostelns stora nya upplevelse. När Paulus i Gal. 5: 25 skriver »Om vi nu

[1] WEINEL, a. a. sid. 263 ff.
[2] WEINEL, a. a. sid. 264.
[3] WEINEL, a. a. sid. 265.

hava liv genom Anden, så låtom oss ock vandra i Anden,» men sedan i 6: 8 »Den, som sår på sitt kötts mark, han skall av köttet skörda förgängelse, men den, som sår på andens mark, han skall av anden skörda evigt liv,» så »hat er nicht gefühlt, dass hier sich hart zwei Religionen bei ihm stossen, die jüdische Lohn- und Gerechtigkeitsreligion und die neue Erlösungs- und 'Geistes'-Religion, die Religion des wiedergeborenen, erneuten Innenlebens.» [1]

Mot dessa höga, nya tankarne skulle det svara, att Paulus blott gav en beskrivning av sedlighetens olika yttringar, ej framställde några bud. Men han vacklar tvärtom emellan påståendet, att sedligheten är en nödvändig följd av religionen och den traditionella metoden att förmana, att man för sin fromhets skull måste vara god. I detta senare syfte använder han både rättfärdiggörelseläran, läran om återlösningen och om barnaskapet. Han gör blott svaga försök att ur den religiösa upplevelsen motivera enskilda detaljer i sedligheten. Så sker dock med broderskärleken, vilken motiveras ur den gemensamma andebesittningen, som gör hela kristenheten till Kristi kropp och de enskilda till hans lemmar, och ansatser finnas till en motsvarande motivering av kyskheten, dock utan att någon konsekvent och hållbar motivering förebringas. Lättare förståelig och mest användbar var motiveringen med Jesu förebild; framförallt kunde uppmaning till ödmjukhet och självuppoffring anknytas till Jesu människoblivande. Även sitt eget föredöme har aposteln satt fram som motiv, men icke till slaviskt efterliknande, utan till att med ande och hjärta upptagas.

Huvudsumman av denna Weinels kritik är, att han framställer två principer för sedlig motivering hos

---

[1] Weinel, a. a. sid. 266.

Paulus: en, utgående från och förverkligande nyfödelsens andliga innehåll, en annan, lagiskt byggande på tankarne om lön och straff. Den senare är då en kvarleva från judendomen, den förra ensam motsvarar evangeliets verkliga väsen.

Även om, enligt nämnde författares mening, ett »måste» blir oundvikligt, så skall detta dock anknyta vid erfarenheten av Guds barmhärtighet och får ej vara bundet vid förhoppning om lön.

Det synes oss emellertid som om WEINEL har otillbörligt isolerat de eskatologiska förväntningarne och de vid dem knutna motiven hos Paulus. Huvudfrågan bör här vara den, huruvida de framåt vända förhoppningarne äro en isolerad beståndsdel av Pauli andliga värld eller om deras innersta väsen är förtröstan, samma förtröstan, som är uppbyggd på erfarenheten av Guds barmhärtighet.

Visserligen ingå i Pauli eskatologiska föreställningsvärld många moment, som höra hemma i den allmänna judiska apokalyptiken, men det torde dock vara svårt att komma ifrån, att den till sina väsentliga delar, till sitt egentligt religiösa och moraliska innehåll, är byggd på den religiösa erfarenheten. De centralaste och de mest personliga tankarne om världsloppets kommande gestaltning i dess betydelse för människorna ha vi icke i de åskådliga bilderna i 2 Tess., utan i den förtröstansfulla synen framåt i Rom. 8. I den överväldigande förnimmelsen av vad Gud redan gjort stort och nådefullt ligger vissheten om, att i framtiden »intet skapat skall kunna skilja oss ifrån Guds kärlek i Kristus Jesus, vår Herre.» v. 39. Nyckeln till Pauli eskatologiska förväntningar är ett ord som: »Han som icke har skonat sin egen son, utan utgivit honom för oss alla, huru skulle han kunna annat än också skänka oss allt med honom?» v. 32. I sådana ord lyser det klart fram, att vad

som gav aposteln rätt att tänka som han gjorde om framtiden, det var, att Gud redan genombrutit tingens vanliga ordning med sin kärleks och sin rättfärdighets under. Även eskatologien visar sig till sin kärna vara bygd på troserfarenheten, vara ett dess eget uttalande inför framtidens eljest ovissa skepnad.[1]

Men ligger saken så, då blir det »måste», som anknyter vid de eskatologiska förväntningarne, intet för sig självständigt, utan det fogar sig in som en art av samma »måste», som binder människan vid all Guds kärleksbevisning. Så som den Guds uppenbarelse, som redan ägt rum, skänkt en livsrikedom, som medfört förpliktelser, så medför ock den ännu återstående uppenbarelsen, parusien, med dess väntade överväldigande rika liv, förpliktelser för människan. Det eviga liv, som Paulus väntar och som han förpliktar människor att arbeta för, är för honom lika mycket ett tecken på Guds kärlek, en hjärtat värmande och övervinnande gåva, som den bakom liggande gudserfarenheten är det. Även om Paulus begagnar sig av bilden om lön och straff såsom eggelsemedel, så har dock allt, som tyder på tvunget, ovilligt tjänande för lön, därur försvunnit. Ty huru kan den vara en lönsökare, vars hjärta är uppfyllt av tacksamhet mot Herren? »Dass übrigens in den Lohnworten Jesu und seines Apostels alle in der niederen Schicht leicht kommenden niedrich ordinären Stimmungen ausgeschaltet sind, zeigt Jesu Gleichnis vom Gnadenlohn und das damit verwandte Vertrauen des Paulus allein auf die Gnade.»[2]

---

[1] JOH. WEISS, Paulus und Jesus, sid. 59. »er hat indem er die eschatologischen Ereignisse, Rechtfertigung, Erlösung, Erhebung zur Gotteskindschaft vordatiert, der ganzen Eschatologie die Spitze abgebrochen.»

[2] DEISSMANN, Licht von Osten, sid. 236.

Det »måste», som anknyter vid hoppet om evigt liv, blir därför icke liktydigt med ett tvång att fullgöra vissa prestanda, vilka icke kunna omfattas med hjärtats intresse och lust, och icke en förpliktelse mot ett mål, som lämnar människans hjärta oberört. Utan genom den erfarenhet hon redan vunnit om Guds kärlek är hon satt i stånd att uttala sig om det personliga värde för henne själv, som Guds gåvor ha, både de redan vunna och de i samma plan liggande väntade, och därigenom blir förpliktelsen till dem personligt förmedlad.

På samma sätt står tanken på domen med dess rättfärdiga prövning av livets gärning i samband med den gjorda erfarenheten av Guds dom i samvetet. Vi hålla därför före, att denna motivering väl står tillsamman med vad som för Paulus är huvudmotivet, erfarenheten av Guds kärlek, och att det caracteristicum, som skiljer Pauli etik från den judiska, icke härigenom äventyras.

KAP. IV.

Tro och kärlek.

1. Tron såsom sedligt motiv och kärleken såsom motiv.

På många vägar når det religiösa innehållet fram till att motivera sedliga gärningar. En fråga att något närmare undersöka blir då den, huruvida det sedliga livets enhetlighet blir bestående inför denna mångfaldiga motivering. Paulus framställer på olika ställen kärleken såsom det sinnelag, som ensamt kan förläna åt en enskild gärning karaktären att vara en fullgod gärning. Vi ha då att fråga: vilket är förhållandet mellan tron såsom sedligt motiverande och kärleken såsom de sedliga gärningarnes bevekelsegrund? Är kärleken såsom motiv ej tillräcklig, utan fordras även tron för att en gärning skall bli sedlig, eller kan tron såsom motiv ersätta kärleken, så att en gärnings sedliga värde är fästat därvid, att den är gjord i tro? M. a. o., en sedlig gärning, är det för Paulus rätt och slätt en kärlekens gärning, eller är det något annat?

Först och främst är det då härvidlag av avgörande betydelse, att Paulus, där han går in på frågan, vilka gärningar som ha egentligt värde, icke erkänner några andra än dem, vilkas grund är kärlek. Här är 1 Kor. 13 den viktiga texten. I de kända tre första versarne av detta kap. har han just denna fråga före, och han besvarar den så, att inga gärningar, som än så mycket

vittna om troskrafter, vore det än talande med änglars tungomål eller profetians undergärningar eller den yttersta självuppoffring, ha något som helst egentligt värde, om de icke göras av kärlek. I samma riktning visar jämförelsen mellan tron, hoppet och kärleken, där kärleken får högsta värdet, v. 13, och likaledes de ord, som i kärleken sammanfatta lagens krav. Ordet i Gal. 5: 14 »Ty hela lagens uppfyllelse ligger i ett enda budord, nämligen detta: 'du skall älska din nästa som dig själv'», är i Rom. 13: 8 ff. fullständigare utfört. De olika budens fordringar föras tillbaka till kärleken, som är »lagens uppfyllelse». Ett sammanfattande ord är ock detta: »låten allt hos eder ske i kärlek». 1 Kor. 16: 14. Däremot hör man vid intet av dessa ställen Paulus tala om, att gärningen för att vara fullvärdig jämte det att den är gjord i kärlek också skall göras i tron.

Nu blir emellertid frågan, huru detta överensstämmer med andra uttalanden av Paulus, först och främst med ordet i Rom. 14: 23 »Ty allt som icke sker av tro, det är synd». Som bekant har Augustinus trott sig döma i detta ordets anda, då han förklarade, att hedningarnes dygder voro glänsande laster, därför att de ej voro framsprungna ur tro på Kristus. Vi ha ovan (sid. 56) anfört ett citat av Viotti, som visar, att han i detta Paulusord finner ett uttalande om vad syndens väsen är, nämligen otro. En närmare blick på detta ställe visar emellertid, att denna tolkning är ett missförstånd. Paulus talar i detta sammanhang icke alls om syndens väsen i allmänhet, utan han behandlar ett individuellt fall. I den romerska församlingen hade en grupp människor gripits av asketiska tendenser, till följd varav de höllo förtärande av animalisk föda och vin för något orätt. Gent emot dem stodo andra, som icke hade några sådana betänkligheter, och dessa voro benägna att se ned på asketerna

och bagatellisera deras ömsinthet. Häremot vänder sig Paulus, och man måste beundra den vidhjärtenhet och på samma gång den respekt för den enskildes samvete, som han gör gällande: »Jag vet väl och är i Herren Jesus viss om att intet i sig självt är orent; allenast om någon håller något för orent, då är det för honom orent». v. 14. Men om det är den enskildes samvete som avgör vad som för honom är rent eller orent, tillåtet eller icke tillåtet, då blir regeln för vars och ens handlingssätt, att han skall följa sitt eget samvete. Detta är också innehållet i orden: »allt som icke sker av tro, det är synd». Att Paulus här använder ordet tro och icke såsom i de föregående versarne ordet samvete har sina bestämda skäl. Däri uttalar han detsamma som han förut sagt så: »Jag är i Herren Jesus viss om att intet i sig självt är orent». Det omdöme om rent och orent, som människan bör följa, är visserligen ett samvetets omdöme. Men också ett trons omdöme: människan fällde det ej bara om sig och sitt förhållande till världen, utan om sig och sitt förhållande till Guds värld. Samvetets uppfattning vidgade sig till att bli en religiös världstolkning. Att hon skall handla av tro betyder här, att hon skall följa den uppfattning hon inför Gud har om det rätta och om världen.

Detta yttrande har därför en fullständigt individuell syftning. Det vill ej värdera de gärningar, som en troende människa gör i motsats mot dem, som en icke troende gör, utan det säger till den troende, att han i sin gärning skall följa sin tro. Om denna uppfattning synes hela den nyare exegetiken vara ense [1].

Detta ordet bryter alltså icke den tankegång, vi ovan konstaterat, enligt vilken en sedlig gärning får sitt

[1] Jfr SANDAY and HEADLAM, Kommentar sid. 393. ZAHN, kommentar sid. 584 f. och WEISS, kommentar sid. 567.

värde av kärleken. Men detta ord ger oss en värdefull fingervisning för bedömandet av frågan om tron och kärleken såsom sedliga motiv. Vi sågo att Paulus här icke ställde frågan så: vad gör en gärniug till sedlig? utan så: huru skall en människa, som har kristen tro, i sin gärning göra rätt åt sin tro?

Han tänkte icke saken från de icke kristnes ståndpunkt, där det kunde frågas efter, vilka nya egenskaper, tron ville bjuda och vari förbättringen skulle bestå, som den ville ge. Utan han tänkte ut från det nya livets ståndpunkt. Där var frågan: huru skall jag i de olika kombinationerna i världen bevara och bliva trogen mot det nya andliga livet, eller, formulerat mera efter Pauli art: hur skall en människa, som blivit Guds barn, i sitt liv bliva trogen mot Gud. I sin studie över trons sedligt motiverande kraft hos Luther har THIEME bl a. kommit till det resultat, att den av naturliga motiv framvuxna människokärlekens affekter först »in einem 'gläubigen Dinge', wie es die Seele des Gläubigen ist, eine eigentümliche Bestimmtheit besitzen, auf der ihre Gott wohlgefällige 'Gutheit' beruht» [1]. Jag lämnar alldeles därhän riktigheten av denna slutsats vad Luther beträffar, och anför endast detta yttrande därför, att det klart uttrycker en reflexion över vad tron tillför en människa för nya egenskaper. Ur samma reflexion stammar Augustini nämnda yttrande om hedningarnes dygder såsom glänsande laster. Gent emot sådana principiella funderingar framträder det så mycket klarare, att Paulus har sett på saken med andra ögon. Då han stannat inför tillståndet bland mänskligheten utanför Kristi sfer, har han ej funnit dess sedliga nöd bestå däri, att där fanns en äkta mänsklig kärlek, som dock blev till en last därigenom, att den ej sprang fram ur tro. Utan dess sed-

---

[1] THIEME, a. a. sid. 85.

liga nöd, som han funnit den, skildrar han med helt andra färger i det bekanta stycket Rom. 1: 24 ff. Han vill inte i stället för kärlek av ett naturligt älskvärt sinnelag sätta kärlek av religiösa motiv, ej i stället för rättrådighet av samvetsskäl sätta rättrådighet av några religiösa motiv. Utan avund och hårdhet vill han ersätta med verklig kärlek, svek och bedräglighet med hjärtans ärlighet och rättrådighet. Kärlekens värde, dess välbehaglighet för Gud, ligger icke däri, att den är framsprungen ur tro, — Paulus tänker sig möjligheten att ur tron även tomma stordåd kunna härflyta — utan däri ligger kärlekens värde, att den är verklig, uppoffrande, självförgätande kärlek. 1 Kor. 13.

Tron såsom motiv för sedliga gärningar får alltså icke den platsen, att den undantränger kärleken såsom den innersta avsikten i all sedlig gärning. I stället får tron den betydelsen, att den förhjälper kärleken till seger. I alla de i föregående kap. undersökta förbindelserna är det till slut fråga om en enda sak: om tron som är verksam i kärlek. Tron är den storhet, som rymmer inom sig allt: anslutningen till Kristus, glädjen över Guds välgärningar, förhoppningarne om det rika liv, som Gud skall skänka. Och den stämning och viljeriktning, som tron i dessa olika nyanseringar skapar i själen är denna: tacksamhet och glädje över Guds gärningar, vilja att känna med människorna i Guds värld och att stå dem bi i deras svårigheter[1].

---

[1] TITIUS, a. a. sid. 131 f. »Dies Wort (Gal. 5: 6) steht nicht etwa isolirt da (so WEISS, Bibl. Theol. § 84, 9) sondern es ist nur der allgemeingiltige Ausdruck der überaus mannigfachen Beziehungen zwischen dem religiösen und sittlichen Leben.» B. WEISS, Theologie sid. 329 not 9 bestrider detta i syfte att visa att Anden, ej tron hos Paulus är den sedliga kraften. Men någon annan mening än den ovan hävdade torde näppeligen kunna

Här har på ett ursprungligt sätt ett drag ur religionens väsen kommit till synes. Det är dess positivt historiska karakter. Den kan icke framkonstrueras ur föregående behov och nöd, ur föregående förväntningar eller ur principiella begreppsbestämningar. Om den kristna tron både som religiöst liv och som sedlig kraft gäller det, att den kommer, ej som svar på förut satta frågor, ej som uppfyllelsen av förut förnummen brist endast, utan såsom en gåva, en ny faktor i själslivet som själv upptäcker nya behov, vilka den fyller, som själv ger nya bestämningar åt det religiösa och det sedliga livet[1]. Därför skall frågan ej ställas så: vilka äro de ofullkomligheter i det för- eller utomkristna livet, som kristendomen upptäcker, utan så: vilka äro de nya krafter, den lösgör, de nya kännemärken, den giver åt människans liv?

Emellertid motiveras understundom ur olika trosinnehåll sedliga gärningar, som icke utan vidare låta sig förstå såsom kärlekens gärningar. Dessa kunna hänföras till två kategorier: dels röra de ett förhållande till olika storheter, vilka av den religiösa världstolkningen tilldelas särskild betydelse, dels ligga de på det rent religiösa området.

Till den förra höra t. ex. alla förmaningar till

---

ligga i Weiss' ord sid. 347, där han talar om nödvändigheten att använda sedliga motiv, därför att Andens inflytande på människan ej alltid var lika starkt. »Daher sind die Motive, deren sich Paulus bei seinen Ermahnungen bedient, vielfach unmittelbar aus seiner Heilslehre entnommen».

[1] Jfr Troeltsch, Die absolutheit, sid. 81, där om kristendomen såsom allmän företeelse, religion bredvid religionerna, användes just denna synpunkt. »So sehr man in ihm (dem Christentum) die tiefsten Forderungen des menschlichen Wesens erfüllt finden mag, es sind doch Forderungen, die es in der Hauptsache erst selbst zur Empfindung gebracht hat».

underordning under överheten, vilken ses såsom en Guds tjänare, Rom. 13, anslutning till apostlarne, som äro Guds medarbetare, 1 Kor. 3: 5, och som därför skola särskilt aktas, 1 Kor. 16: 10 f, 15 f, likaså förmaningarne rörande hemmet och familjen, vars av Gud satta ordning skall respekteras. I alla dylika fall finner man en religiöst motiverad förmaning till ett förhållningssätt gent emot nästan, vilket icke kan direkt härledas ur kärleken. Men däri ligger icke ett övergivande av kärleken såsom sedlighetens bärande grund, utan en känsla av begränsningen för det skapande sedliga livet. I själva verket är det område, inom vilket kärleken fritt och skapande kan röra sig, icke allt omfattande. Detta område är egentligen endast det rent personliga. Utanför detsamma ligga vida fält, som rymma det historiskt eller naturligt givna. Jämsides med kärlekens omskapande verksamhet, måste här gå en, som böjer sig för det verkliga och orubbliga. Varje sedlig människa måste erkänna dessa gränser, men en människa, som ser världen religiöst, kan i dessa gränser förtröstansfullt se Guds anordning och böja sig för dem.

Till den andra gruppen höra förmaningar, som dessa: »Varen glada i hoppet, tåliga i bedrövelsen, uthålliga i bönen». Rom. 12: 12, eller: »Hämnens eder icke själva, mina älskade, utan lämnen det åt vredesdomen». Rom. 12: 19. I dessa och andra dylika förmaningar, vilka icke heller utan vidare låta subsummera sig under kärleksbudet, dragas konsekvenser av gudstrons innehåll. Om dessa förhållningssätt kan sägas, att de endast stå på gränsen till det egentligt sedliga livsområdet och falla in under det rent religiösa. Vad däri ligger kan därför icke anföras såsom invändning emot den grundsats, vi ovan framställt, att kärleken för Paulus är det sedliga livets grundfaktum.

2. Det sedliga livets självständighet.

I mycket nära sammanhang med nyss behandlade fråga, om det sedliga livets innehåll blir självständigt gent emot det religiösa, står frågan, huru det går med dess självständighet i fråga om normerna. Får den kristna människan såsom Paulus tänker sig henne något självständigt omdöme om det goda?

Vi ha förut (sid. 101 f.) påpekat, att Paulus motiverar sedliga förmaningar med hänvisning till Guds bud, Guds vilja, Kristi lag o. d. På de enskilda ställen, där denna motivering brukas, finnes ingen antydan om, att detta motiv endast är ett hjälpmotiv av underordnad betydelse. Tvärtom står vädjan till Guds vilja såsom fullt självständigt motiv; målet för utvecklingen av den enskildes sedliga insikt är, att han skall förstå, pröva, bliva uppfylld med kunskap om vad Guds vilja är, Rom. 12: 2, Ef. 5: 10, 17, Kol. 1: 9. Utan tvivel är det Pauli mening, att människan utan vidare skall böja sig under det, som är Guds vilja.

Men jämsides med denna motivering finna vi hos Paulus andra tankar. Dels intager frihetsmedvetandet hos honom en central plats, dels utgår han ifrån, att människan skall i sin gärning vara bestämd av sitt samvete, av sin insikt i det goda.

Betecknande för hela Pauli fromhetsliv är den frihetskänsla som däri kommer till synes [1]. De uttryck för motsatsen mellan förr och nu, som rymmas i antiteserna lag och nåd, bokstav och ande, träldom och

---

[1] Jfr Titius, a. a. sid 96 ff; Joh. Weiss, Die christliche Freiheit, sid. 6 ff.: »Es bedurfte schon eines tieferen und eindringenderen Verständnisses, um zu erkennen, dass in der That in dieser Idée (der Freiheit) die Hauptgedankenströmungen des Apostels zusammengefasst werden können.»

barnaskap, äro alla orienterade efter frihetstanken. Icke blott gent emot världen och synden är denna frihetskänsla framträdande, utan även gent emot lagen. Lagen förnimmes såsom det träldomsok, från vilket Kristus befriat människorna, Gal. 5: 1. Hela stycket Gal. 3—5 vill visa, att denna frihet från lagen är en värdefull förmån, som det gäller att på allvar tillgodogöra sig.

Om det närmast är i polemiskt sammanhang, som Paulus framhäver friheten från lagen, så har han i rent uppbyggande och självårdande syfte ofta hänvisat människor att följa sitt eget samvete, att göra vad de insågo vara det goda. Paulus talar icke blott om, att samvetet bär vittnesbörd om de gjorda gärningarnes karaktär, Rom. 2: 15, 9: 1 m. fl., utan han räknar också med, att det på förhand prövar möjligheterna och föranleder handling i en viss riktning. För samvetets skull måste man underordna sig under överheten, Rom. 13, och för dess skull göres undersökning om offerköttet, 1 Kor. 8 och 10. Att undvika att samvetet befläckas är ett viktigt mål, 1 Kor. 8: 7, att ha samvetets vittnesbörd på en vandel i helighet och renhet är en berömmelse, 2 Kor. 1: 12. Andra människor äro skyldiga att respektera den enskildes samvete. »Er schützt das Gewissen eines Jeden, auch das irrende Gewissen, in seiner Freiheit vor Vergewaltigung durch den andern (1 Kor. 8: 7 ff, 10: 25 ff.) und erneuert den Grundsatz Jesu, einander nicht zu richten (Röm. 14: 3 ff, Kol. 2: 16)» [1].

Därjämte talar aposteln om att göra det goda, det rätta, på ett sätt, som visar att han tilltrodde var och en ett eget omdöme om vad det goda är. I Rom. 2: 7 ff, syftar han med de sköna orden om dem, som ståndaktigt göra det goda, på människor utanför evangeliets räckvidd

---

[1] Titius, a. a. sid. 97.

bland judar och greker, som ha en insikt om vad det goda är och följa den [1]. Att människor i allmänhet ha ett omdöme om vad som är gott och att detta bör respekteras uttalar Paulus direkt i ordet Rom. 12: 17: »Vinnläggen eder om vad som är gott inför var man, ενωπιον παντων ανθρωπων,» och i det snarlika, 2 Kor. 8: 21: »Ty vi vinnlägga oss om vad gott är, icke allenast inför Herren, utan ock inför människor». Ett vädjande till människors omdöme ligger ock i flera av orden i det ofta citerade stället, Fil. 4: 8. »För övrigt, mina bröder, vad sant är, vad värdigt, vad rätt, vad rent, vad älskligt, vad lovvärt är, ja, allt vad dygd heter, allt, som förtjänar att prisas — tänken på allt sådant.» Åtminstone i åtskilliga av de här valda uttrycken: älskligt προσφιλη, lovvärt ευφημα, allt som förtjäar prisas ει τις επαινος, är uttryckligen hänsyn tagen till de människor, i vilkas omdöme en gärning är älsklig, lovvärd o. s. v.

Att Paulus i praktiken verkligen gjort allvar av detta de enskildes eget omdöme och icke lagt någon uniformerande lag på församlingarne visar sig ock. Självständigt utveckla de olika församlingarne sina egendomligheter. »So hat sich das Christentum auch innerhalb seiner Gemeinden sehr verschieden entwickelt, ausgeprägt individualistisch mit allen Vorzügen und Schäden dieser Art in Korinth; stark sozial, zur Ordnung drängend in den Gemeinden Macedoniens; auf das Praktische gerichtet in Galatien, kontemplativ-asketisch in Phrygien» [2]. Att aposteln med sina förmaningar i olika riktningar icke åsyftar att pålägga bud att ofritt efterföljas, utan i stället vill bidraga till utvecklingen av den krist-

---

[1] Godets tolkning, enligt vilken »att göra det goda» sammanfaller med tro på evangeliet, gör våld på både ordalydelsen och sammanhanget. Jfr Weiss, kommentar sid. 108 f. och Zahn, kommentar sid. 117. f.

[2] Dobschütz, a. a. sid. 258 f.

nes egen sedliga kunskap visa ord som: »förvandlen eder genom edert sinnes förnyelse, så att I kunnen pröva vad som är Guds vilja», Rom. 12: 2 och de andra orden, som tala om deras egen prövning av det goda. När han såsom motiv anför centrala innehåll i deras religiösa erfarenhet, så framgår därav, att hans bud och förmaningar avse att lära dem själva att draga konsekvenserna av deras egen nya ställning. Träffande yttrar JUNCKER härom: »Die etischen Imperative, die er vertritt, sind also nichts anderes als direkte Postulate des christlichen Gewissens. Indem er sie zur Geltung bringt löst er gleichsam nur dem allen Christen innewohnenden, aber vielfach vorerst noch stummen πνευμα die Zunge» [1].

Man kan därför omöjligt medgiva, att Paulus har yrkat på en sedlighet, där den enskildes samvete och hans omdöme om det goda icke får någon plats. Likaväl som han har i Guds bud funnit motiv för människors sedliga liv, likaväl har han i deras samvete funnit sådana.

För att förena dessa båda sidor behöver man icke gå den väg som GODET i den nyss citerade tolkningen av Rom. 2: 7, enligt vilken det goda blir lika med tro på evangelium. Icke heller får man söka enheten så att man avtrubbar på det andra ledet. Det var utan tvekan Pauli mening, att där en människa förstod något som Guds vilja, där var det hennes plikt att ock göra detta. Paulus räknar med att Guds vilja och samvetets fordran sammanfalla. Däri överensstämde han med Jesus, med profeterna och med den ädlare hellenismen. Och Pauli egen religiösa erfarenhet sade honom detsamma. Damaskusupplevelsen innebar, att Guds dom över Pauli liv blev hans eget samvetes dom, och att

---

[1] JUNCKER, a. a. sid. 180.

de nya vägarne stodo fram för honom som hans samvetes vägar.

Fattas saken så, då behöver man inte söka ge det ena av de två: Guds bud och samvetets krav en osjälvständig plats. Då uttrycka båda det hela från olika synpunkter. Men då är också all fara för osjälvständighet avlägsnad ur motiveringen genom Guds bud. Den människa, som tror, att i världen råda blinda och hårda makter, hon må i stolt och sann självkänsla gent emot dem trotsa på sitt eget samvetes fria makt; den åter, som levande erfarit, att i världen råder en kärleksrik och barmhärtig fadersvilja, för honom går friheten upp i att böja sig under denna vilja.

Formuleras åter frågan om självständigheten så: räknar Paulus med en autonom sedlighet i den Kantska betydelsen, så måste denna fråga utan vidare besvaras nekande.

För Kant består nämligen autonomien icke däruti, att en individuell personlighet i sin gärning utan beroende av någon yttre lag följer de vägar, för vilka han under livets utveckling har bestämt sig. Utan den består däruti, att det rena aprioriska, icke av någon erfarenhet bestämda förnuftet stiftar lagar för livet. Om man tager autonomi i denna begränsade betydelse, har VON SODENS yttrande fullt berättigande: »Das sittliche Lebensideal ist nicht etwas, was sein Motiv oder gar seine Kraft zur Verwirklichung, ja auch nur sein Princip in sich selbst trüge. Zu ihm gehört weder die Autonomie noch die Autokratie» [1].

Från synpunkten av ett sådant krav på självständighet vore det sedan heteronomi, om viljan vore bestämd av allehanda intryck och erfarenheter under livets gång. Och framförallt vore då den vilja, med vilken

---

[1] v. SODEN, a. a. sid 114.

Paulus rör sig, osjälvständig. Ty den har under påverkan av Guds kärlek, under intryck från den tron, att ett rättfärdighetens och kärlekens rike är evigt bestående över tiden, vuxit fram och danats ut. Den har ej sin tillblivelse och sin kraft i någon dess egen immanenta kraft, utan uti beröringen med den eviga fadersviljan.

Men om vi besvara frågan om autonomien nekande, så följer icke därav, att vi måste beteckna Pauli sedlighet såsom heteronomi [1]. Den verkliga motsatsen är icke den mellan heteronomi och autonom sedlighet i Kants betydelse, utan den mellan heteronomi och ett empiriskt jags självlaggivning. Kants autonoma vilja är en abstraktion. Den levande människans vilja är utvecklad under ett individuellt livs historia. Självständig är den, när den följer sina egna bästa erfarenheter och icke ofritt böjer sig under något krav, i vilket den ej av hjärtat instämmer. I den meningen är den sedliga viljan, som Paulus vill uppamma, självständig.

---

[1] Jfr STANGES klara definition: »Unter heteronomer Sittlichkeit ist aber dasjenige Handeln zu verstehen, bei dem irgend welche Gebote, resp. Verbote respektiert werden lediglich um dessen Willen, der gebietet oder verbietet.» a. a. I sid. 17. Jfr om autonomien sid. 15 f.

Avslutning.

Vi ha sysslat med frågan om det sedliga livets religiösa motivering hos Paulus. I sin allmänna formulering: huru utövar den kristna tron inverkan på den troendes sedliga liv? är denna fråga aktuell inom den nutida teologiska etiken. Sedan SCHLEIERMACHERS dagar har den varit en huvudfråga [1]. En äldre tid har väl praktiskt känt detta problem, men teoretiskt knappast fixerat det. De enskilda fromme i alla tider ha i meditation stannat inför de skilda momenten i sin tro, för att därigenom styrkas till vandring på livets väg. Och predikanter och själasörjare ha måst söka finna ut de bästa motiv, de kunnat, för att sätta människors vilja i rörelse. Men som en fråga för det analyserande tänkandet är denna fråga av ungt datum. Även om såväl reformatorerna som ortodoxiens teologer åtskilligt ha sysslat med den, så har dock först SCHLEIERMACHER fixerat den som en huvudpunkt, icke bara för trons liv, utan även för trons tänkande. Att problemet trädde fram i denna form, sammanhängde med utvecklingen av den nyare psykologien med dess organiska syn på själsföreteelserna [2]. Förut hade man vid sina förklaringsförsök stannat vid påståendet, att Guds Ande omskapar människan och ger henne en ny vilja och en ny kraft. Att Andens verk också ligger inom det medvetna livets

[1] Jfr HERRMANN, Ethik sid. 5 ff.

[2] Jfr TROELTSCH, Grundprobleme sid. 64 f.

område och sker enligt själslivets egna lagar var ej nog uppmärksammat. Att söka göra sig reda för det religiösa livets inre sammanhang och förlopp var ej känt såsom en uppgift.

Sedan emellertid denna uppgift tagits upp har den lösts på olika sätt. Vi nämna blott ett par av de intressantaste arbetena. SCHLEIERMACHER utgår från sin beskrivning av fromhetens väsen såsom gudsgemenskap. Människan förnimmer denna som salighet, som allt överbjudande värde, och hon sättes av denna sin känsla i rörelse att utvidga gudsgemenskapen och undanrödja dess hinder[1]. Den sedliga gärningen får sitt innehåll från det religiösa livet, den kommer att bestå i gudsgemenskapens utvidgande; sedligt är vad som för till gudsgemenskap, osedligt vad som förhindrar den. HERRMANN åter utgår ifrån, att det sedliga livets innehåll är allmängiltigt och oberoende av all religiös erfarenhet. Att andlig gemenskap med medmänniskorna är plikt, kan av varje sedligt tänkande inses, även av ett icke religiöst eller ett icke kristet. Men tron har den inverkan på det sedliga livet, att den förlänar människan kraft till att verkligen leva enligt sin plikt, och denna verkan har tron genom den inre rikedom, den skänker, då människan inför Kristus blir viss om att Gud är och att han vill förlåta henne och kalla henne till att arbeta i sin värld. Tron icke bara skänker kraft, den har ock ett eget intresse av ett sedligt liv; utan att en människa har sinne för vad det goda är, som den sedliga lagen av henne kräver, kan hon icke förnimma Gud som den goda viljan. Blott den människa som vet vad det goda är kan mottaga Guds uppenbarelse.

Att anställa en fullständig undersökning om, i vilken mån dessa antydda lösningsförsök förmå omsluta ett

---

[1] SCHLEIERMACHER, a. a. sid. 32 ff.

religiöst-sedligt liv och en själasörjarepraxis, som vi i Pauli brev ställas inför, är icke här vår uppgift. Endast ett par saker skola antydas. Närmast är iögonenfallande, att SCHLEIERMACHERS teori ej är bygd på en paulinsk kristendomstyp. Känslan av gudsgemenskapens salighet, som hos honom är motiv för det sedliga livet, täcker icke fullt det, som i Pauli fromhet är det mest utmärkande draget, nämligen att den räknar med en handlande Gud. Den enskilde har i sin historia gjort erfarenheter, som han i sitt sedliga liv bäres av och känner sig förpliktad emot. Däremot är HERRMANNS uppfattning i denna punkt i huvudsak orienterad efter Paulus. Den enskilda människans möte med Gud, hennes visshet om den andliga världens realitet, hennes inför Kristus vunna visshet om förlåtelse samt den i allt detta liggande andliga rikedomen och befriande kraften, dessa huvudpunkter hos Paulus äro för HERRMANNS system de bärande punkterna. Men därmed har ännu ej allt hos Paulus kommit med. Vad vi behandlat i kap. III, 1, 3 och 4 har knappast något utrymme i detta system.

Med dessa antydningar om förevarande problem såsom en grundfråga för den nuvarande teologien ha vi endast velat antyda den allmänna utgångspunkt, ifrån vilken vi gått till vår undersökning. Vi ha velat se, icke huru Paulus som teolog, men huru han som religiös människa och missionär ur det kristna livets djup hämtar fram kraft och impuls till sedligt liv. När vi påvisat, att Paulus, då han såsom missionär och själasörjare söker skapa ett starkt sedligt liv i församlingarne, begagnar sig av psykologiskt verksamma motiv, så ha vi däremot givetvis icke menat, att för hans reflexion de psykologiska vägarne för dessa motiv stodo klara, eller att han skulle ha haft någon som helst teori om dessa ting. Vi ha tvärtom påpekat, huru han i den religiösa upplevelsen

såg en akt, i vilken Anden blev människan given, Anden som är omskapande, livgivande, Anden, som är undrens och kraftgärningarnes Ande, och som ej av någon människa kan beskrivas. Men hela vår undersökning visar, att Paulus också vetat att taga i bruk psykologiskt verksamma motiv[1]. Detta är ju helt i överensstämmelse med den allmänna regeln, att lagar och krafter i det andliga livet långt förr av den fromma människan, liksom av själasörjaren och predikanten, tagas i bruk, än de för reflexionen träda fram i full belysning och bliva till sin innebörd och betydelse fattade. Men därför är det också fullt berättigat att utgå ifrån denna först i nyare tid klart fixerade fråga och efterforska, huru den paulinska kristendomen gestaltar sig från denna synpunkt. Och det synes oss, som om hos Paulus i detta hänseende mera är att finna, än man ofta menar. Överhuvudtaget torde man vid studiet av Pauli psykologi för mycket ha stannat vid att utreda hans psykologiska begrepp och ägnat otillräcklig uppmärksamhet åt hans vilje- och handlingspsykologi.

Vi ha funnit att hos Paulus finns en rik förmedling från tro till sedligt liv, delvis annorlunda gestaltad än i de nämnda systemen. Därmed ha vi först och främst

---

[1] Jfr HOLTZMANN, a. a. sid. 169: »An dem streng deterministischen Character seines Theismus ändert die Thatsache nichts, dass P., wo er nicht als Theologe, sondern als Prediger und Seelsorger redet, wirksame Hebel kennt, ganz ebenso wie Jesus und die Urapostel, und in Bewegung setzt, um den Willen des Menschen mobil zu machen». Jfr BILLING, Försoningen, sid. 59. »Så mångsidigt och rikt, som väl näppeligen hos någon annan träder hos honom (Paulus) det psykologiska förloppet i frälsningens förverkligande fram, och det ligger för honom, gent emot alla oklara 'pneumatiska' rörelser, stor vikt på att kunna uppvisa det, uppvisa huru samma förlopp, som har 'andens' hela mystiska djup i sig, dock försiggår och skall försiggå i det sedliga medvetandets dagsklara belysning».

velat söka lämna ett bidrag till kännedomen om Pauli andliga individualitet. Men undersökningen synes oss ock mynna ut i en fråga, som tål att övervägas, nämligen den, vad det teologiska tänkandet i vår tid ytterligare kan lära i detta hänseende hos Paulus, och vad som möjligen tillhör det individuella och fritt växande, som ej kan sättas i system, men som hör livet till, apostelns och deras, som i praktiskt syfte fördjupa sig i hans skrifter.



Rättelse:

Not 2 sid. 31 hör till sid. 32.



